مجموعة من الباحثين

الدين في التصورات الإسلامية المسيحية




مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

الدين في التصورات الإسلاميـــة المسيحيـــة

اسـم الكتـاب: الدين في التصورات الإسلاميـة المسيحيـة

المـؤلـف: مجموعـة من الباحثيـن

النـاشـر: دار المعـارف الحكميـة

إخـراج الكتـاب: Idea Creation

عـدد الصفـحـات: 256

القيـاس: 14.5*21.5

تـاريـخ الطبـع: ٢٠١٠

الدين في التصورات الإسلامية المسيحية

حسن بدران — شفيق جرادي

جورج صبرا — إدغار الهيبي

وجيه قانصو — غازي فريج

غابي هاشم — جورج خوام

حبيب فياض — محمد حسن زراقط

توما مهنا — عاصم الكيالي

خنجر حميّة

الطبعة الأولى

[١٤٣١ هـ. - ٢٠١٠ م.]



دار المعـارف الحكميـة

Dar Al maaref Alhikmiah

العنوان: حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢ شمالي
Email: almaaref@shurouk.org - ٠١ - ٥٤٤٦٢٢ تلفـاكس:

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

الفصل الرابع

الدين والشريعة

الفصل الخامس

الدين والمعجزات والكرامات

مقدّمة

تنبع أهمية فكرة البحث حول الدّين في التصورات الإسلامية المسيحية من الموضوع نفسه، الذي يحمل في ذاته إشكالية كبيرة، وهذا ما تظهر معالمه في التعريفات التي قدمت للدين، فعلى الرغم من كون كل دين إنساني يعتبر نفسه «دين» وهو «الدين»، فإنّ التعريف الفعلي للدين، يختلف بين التيارات المتعددة والديانات المتشعبة.

فالدين بحسب النظرة الإسلامية يقال للطاعة والجزاء واستعير للشريعة، وهو وضع إلهيّ، يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول.. وهذا المصطلح يتقاطع مع الملة والمذهب... وقيل الفرق بين الدين، والملّة، والمذهب إن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملّة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد، وانطلاقا من هذه التعريفات نضع الملاحظات التالية:

أولاً: إنه من الله سبحانه وتعالى (المصدر).

ثانياً: هو خطاب من البارىء إلى العقول الإنسانية، التي برأها، وخلقها، وهداها سبحانه.

ثالثاً: وهو حثّ على قبول شريعة، وأوامر النبي..

رابعاً: ميزة الدين أنه النسبة التي تعود للبارىء. وإذا نسبت للنبي سمّيت ملّة، وإذا نسبت إلى أهل الاجتهاد والتفكر الديني سمّيت مذهباً؛ وبالتالي، فأي دخالة بشرية نابعة من تفكير الناس وثقافتهم؛ إذا توجهت نحو الدين فهذا التفاعل يُطلق عليه اسم المذهب، ولا يصح أن يُسمّى ديناً..

وفي التعريفات الإسلامية المعاصرة للدين عند العلامة الطباطبائي، نجد التعريفات التالية:

الدين هو سلوك في الحياة الدنيا، يتضمن صلاح الدنيا بما يوافق الكمال الأخروي، والحياة الدائمة الحقيقية عند الله سبحانه، فلا بد في الشريعة من قوانين تتعرض لحال المعاش على قدر الاحتياج.

فالدين بهذا المعنى هو حالةٌ سلوكية تُنظم حياة الإنسان الفرد، والمجتمع على حسب ما فيه كمال وجوده الدنيوي المرتبط بالآخرة، التي هي الحياة الحقيقية...فهو بالنسبة اليه مجموع المعارف، والأحكام المشرعة.

والدين الإلهي الحنيف قيّم على المجتمع الإنساني، وهو الذي تهدي إليه الفطرة، وتميل إليه الخِلقة البشرية بحسب ما تحس بحاجاتها الوجودية، وتلهم بما يسعدها فيها من الاعتقاد والعمل، وبتعبير آخر من المعارف والأخلاق والأعمال. وبهذه النظرة يصبح الدين سنّة الحياة؛ والسبيل التي يجب على الإنسان أن يسلكها حتى يسعد في حياته فلا غاية للإنسان يتبعها إلا السعادة..وقد هدي كل نوع من أنواع الخليقة إلى سعادته، التي هي هدف حياته بفطرته، وجُهِّز في وجوده بما يناسب غايته، حول هذه الغاية يقول سبحانه وتعالى (ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى). ولعل هذه الحاجة الاجتماعية الذاتية؛ إلى الدين، تنبع من طبيعة الاختلاف بين البشر، فيجيء الدين كحاجة لرفع ذاك الاختلاف الطبيعي..

وفي المقابل تنظر المسيحية إلى الدين كعلاقة بين الله والإنسان، جاء في «معجم اللاهوت الكتابي «إن» الكتاب المقدس بموجب طابعه اللاهوتي، لا ينظر إلى الإنسان إلا من حيث كونه تجاه الله... وباعتباره مخلوقا على صورته ..الله الذي خلق الإنسان والذي من أجل أن يفتديه، صار هو نفسه إنسانًا، يصبح علم الإنسان المرتبط أصلا بعلم اللاهوت غير قابل للانفصال عن العلم الخاص بالمسيح» فبموجب هذا الكلام كل تفريع إنساني ولو كان علما بموجب ارتباطه بالمسيح سيتحول إلى علم إلهي...بل حتى الإنسان نفسه حينما يرتبط بالمسيح سيخلع طابعه الآدمي –الإنسان البشر– ليكون كما المسيح إبنا لله؛ وإن لم يكن إلا ابن البشر؛ «النموذج الأصيل للإنسان الحي، ليس آدم بل يسوع المسيح، أي ليس

ذاك الذي خرج من الأرض وإنما الذي هبط من السماء».

وهذا التحول لن يكون بفعل توجيه إلهي للإنسان حتى يتحرك الإنسان على ضوء ذاك التوجيه، بل هو حلول اتحادي يحصل للسر الإلهي في سر الإنسان فيغيره عبر الطقوس الليتورجيه كالمعمودية والافخارستيا وغير ذلك. «ولا يجيء الدين ليكمل في الإنسان طبيعته الإنسانية وإنما الدين داخل منذ الأصل في تكوينه ذاته، وعليه فالمتكلم عن الإنسان بدون الأخذ بعين الاعتبار علاقته مع الله هو من المحال».

وهكذا يكون الدين في المسيحية إرادة إلهية تطبع إرادة الإنسان بحسبها ومن الداخل بشكل لا بدي، ولعل هذه النقطة المتعلقة بطبيعة الإنسان الدينية تجد لها ما يماثلها عند المسلمين بالحديث عن الفطرة، فقد ورد في القرآن الكريم) « فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم(مع فارق جوهري أن هذا الدين لا يقوم على نحو الفعلية إلا بانتقاله إلى منطقة الوعي البياني الذي تطرحه الرسالة السماوية والخطاب الإلهي إلى قلب الإنسان وعقله..وبالتالي فحركة اليقظة الداخلية لا تكون بجبرية تأثير (الطقس الديني) (الأعجوبة التحولي) بل بفعل الخطاب والقناعة والمعرفة العقلية أو الشهوديه (العلم والتزكية) ﴿يزكيهم ويعلمهم الكتاب﴾ ....وكما أن الدين الإلهي مركوز في نفس الإنسان كذلك الخطيئة الأصلية فإنها عنوان الإنسان الرسمي في المسيحية وبسببها كان لا بد من تجسد الإله حسب المسيحية، أو هذه الخطيئة نبعت من عدم انقياد آدم التام والكامل إلى إرادة الله لأنه قد أعمل عقله في التمييز بين الخير والشر، وبالتالي تحركت إرادته ولو بالتفكير بما ليس فيه انسياقاً لإرادة الله فكان أن وقع في الخطيئة، وهذا ما استفاده اللاهوت المسيحي من العهد القديم «ومن شجرة الجنة تأكل، وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها فإنك يوم تأكل منها تموت موتا»، وهذه الانفصال والاتصال بين الديانات ، يتوسع إذا أدخلت التعاريف المعاصرة للدين.

هكذا يصبح موضوع ماهية الدين من الأمور المدخلية الهامة للفهم والتخطيط لكل عمل حواري، ومن دون هذه المدخلية يسقط كل طرف رؤيته الخاصة على الآخر ، وهو ما يخالف أدبيات الحوار نفسها، لأن لحظة التعرف ستتحول إلى لحظة استيعاب وإلغاء في حال عدم وجود رؤية واضحة لهذا الموضوع..

من هنا تم تقسيم الأبحاث التي قدّمت في الحلقة البحثية الصيفية التي نظّمها معهد المعارف الحكمية في صيف ٢٠٠٥ إلى خمسة محاور شكّلت فصول الكتاب الذي بين أيدينا:

الفصل الأول: ماهية الدين

إنطلاقا من النقاط التي اثارتها إشكالية ورقة العمل، يبدأ المحور الأول بتعريف الدين ونطاقه الخاص، فهل الدين مجرد أداة للخلاص من الخطيئة الأصلية التي وقع فيها الإنسان، أو انه يتجاوز هذا الدور ليشمل كل ناحية من نواحي الإنسان؟

وهل الدين مصدر واجبات الجوارح وطباع الجوانح وخلقهما، والأفكار النظرية التي تشير إلى الواقع؟ أم هو انعكاس للواقع والثقافة خاضع لها؟

الفصل الثاني: الإيمان والاعتقاد

يحاول هذا الفصل الإجابة عن مجموعة من الأسئلة منها: ما حقيقة الإيمان وطبيعته، وما دور العقل فيه، وكيف يتشكّل الإيمان، هل الإيمان قول وعمل أم قول فقط؟ وما دور العقل وحدوده؟

وكيف تكون علاقة الإيمان بالشريعة والعقيدة، وكيف ينعكس الإيمان في الحياة العملية؟

الفصل الثالث: الدين ونظام القيم

ينتقل الباحثون في هذا المحور إلى بحث أمور تفصيلية في داخل المنظومات الدينية، فالدين ليس مجموعة عقائدية فحسب، إنما هو طريقة لبلوغ الكمال في كافة مناحي الحياة، على أن تكون نقطة البداية من الإنسان متلقي الوحي... إذ تشكّل الأخلاق جانباً مهماً من جوانب الحياة الإنسانية، فهي التي ترسم طريق الإنسان نحو الحياة الفاضلة، لذلك، اهتمت معظم الديانات بها، ولكن هذا الاهتمام يثير جملة من الاستفسارات عن العلاقة بين الدين والأخلاق، فهل أن الأخلاق نابعة من الدين، أم هي منفصلة عنه مستقلة بذاتها؟

وإذا كانت مستقلة عنه، هل يدفع هذا الأمر إلى القول إن الدين قيمة أخلاقية في الأساس، وبالتالي فهو متفرع عن الأخلاق؟ وإذا كانت نابعة منه فكيف يمكن النظر إلى الأخلاق التي لا تنبع من الدين؟ وهل نستطيع القول إنهما علمان مستقلان ولكنهما منسجمان؟

وإذا افترضنا وجود علاقة بين الدين والأخلاق، فهل الأخلاق التي يدعو إليها الدين نسبية أم مطلقة؟ وكيف تعبّر عن الحقيقة، وأثناء تعبيرها، هل تؤثر على حرية الإنسان، فتحدّ من حريته؟ وهل للواقع تأثير في الأخلاق؟

الفصل الرابع: الدين والشريعة

لمّا كان الدين، يحتوي نظرة متكاملة للإنسان، وهو طريق يقود باتجاه الله، فهل هناك ناموس معين، تحدده الديانات، أم أن الدين هو الدين بمعزل عن الناموس.. فكل دين ينقسم على ذاته إلى مجموعات مذهبية متعددة، حيث يرى البعض، أن هذا الانقسام نابع من طبيعة الدين ذاته، التي تحمل في طياتها عنصري الجوهر والمظهر، أو الظاهر والباطن، فكيف يتبلور الظاهر في الأديان، وما هي دلالات هذا الظاهر؟ وهل يمكننا أن نعتبر الظاهر هو الأصل في إنزال الدين، أم ان الظاهر هو الإفصاح الأولي؟ أمّا حقيقة الدين فهي في جوهره وباطنه؟ وكيف يمكننا التأكد أن الباطن الذي وصلنا إليه هو المقصود من الباري؟ وما هي آليات قراءة الجوهر ؟ هل هي التأويل أم التفسير؟ وما هو الفرق بينهما؟ وإذا أدرك الإنسان الباطن، فهل هذا يعني عدم اعتبار الظاهر والاهتمام به؟

إن هذا يؤدي دون شك إلى إثارة دور الناموس والشريعة، وحركيته داخل كل دين من الأديان، فهل الناموس من الأمور الضرورية في الأديان، أم أنه من الممكن أن يوجد دين بمعزل عن ناموس حاكم؟ وإذا كان الأمر الثاني هو الأرجح، فما هو البديل عن هذا الناموس؟ وهل هذا الأمر يعني أن الإنسان محكوم بجملة من الأمور العقائدية فقط، أما الناموس فهو متروك لخيارات الإنسان؟ وهل يؤدي مثل هذا الأمر إلى تحويل الدين إلى تجربة يعيشها الإنسان من أجل تحقيق هدف معين؟ وهل يؤدي مثل هذا الأمر إلى التأثير على تمامية الدين؟

الفصل الخامس: الدين والأولياء والرمز الديني

طالما الدين، يحتوي الأمر المقدس، كما يشير إلى ذلك بعض الفلاسفة، فمن الضروري، أن يتبلور هذا الأمر في جملة من الأمور التي تعلن عنه وتفصح عن ماهيته، من هنا عالج هذا الفصل كيفية تمظهر المقدس:

كل دين يبتني على جملة من الأمور التي يطرحها على المتلقي، وتشكّل المعجزة والأعجوبة واحدة من الإشكاليات التي تعترض الباحث المهتم بالشأن الديني، وإن كان البعض يشكّك في إمكانها، أويشكّك بقيمتها، من هنا يصبح موضوع المعجزة من الأمور الهامة في البحث الديني، فهل هي ممكنة الوقوع، وكيف تعبر عن نفسها، وما هي خصوصيتها؟ وهل هي تتمظهر بشكل موحد في كل الديانات؟ وهل هي تخضع لعنصر الزمان والمكان أم هي خارجة عنهما؟ وإذا افتقد الدين للمعجزة هل يبقى الدين دينًا؟ وما هو الخيط الذي يربط المعجزة بالوحي؟ وهل هي تستكمل الوحي، وتعتبر جزءًا مكملاً له؟ أم هي من الأمور المستقلة؟ هل هي تحمل معنى ظاهرًا أم تحتوي على باطن يسعى من خلالها الخالق إلى إيصال رسالة معينة للإنسان؟

يؤدّي مفهوم المكان دورًا مركزيًا في جميع الديانات عبر الاحتفالات الدينية والمراكز المقدّسة التي يحج إليها أصحاب تلك الديانات، فما هي المقاييس التي جرى اعتمادها في تحديد الزمان والمكان المقدسين؟ وهل هذا الخيار يحيي مرحلة من تاريخ الدين أو إنجاز في تاريخ الديانات، أو أن الأمر يتعدى ذلك إلى الإرادة الإلهية التي اختارتهما بمعزل عن تاريخ الدين نفسه؟ وهل تشكّل الخيارات الزمانية - المكانية نوعًا من الحنين إلى العود الأبدي، أم أنها معزولة عن هذا الأمر؟ وعندما يشارك الإنسان في إحياء الشعائر الخاصة بالزمان والمكان هل يشارك في الزمان والمكان الأصلي؟ وهل ترتبط الممارسات عادة بالشعائر؟

الفصل الأول

ماهية الدين

ماهية الدين
مقاربة إسلامية

الشيـــخ حسن بـــــدران

وُضع المشروع الديني تحت التشريح والنقد مراراً، وأُعلنت نهايته على أكثر من صعيد، ووُضع في مواجهة مرّة وحادّة مع العلم، وأُسبغت عليه صفة الخرافة والأسطورة. ومع كل ذلك نجد أن الدين استمر بقوة وزخم غير عاديين، وبقي دائماً هو الحاضر الأكبر في كل المجالات وعلى الأصعدة كافة.

لذلك من حقنا أن نتساءل: ما الذي يجعل الحقيقة الدينية تتمتّع بهذا الزخم من قابلية الاستمرار والتحدي والبقاء، على الرغم من كل هذا التطور التكنولوجي الهائل، وكل هذا الإنجاز الفكري والعلمي للعقل في المجالات كافة؟

ولماذا أعْيَت هذه الحقيقة الدينية الكثير من عباقرة الفكر الغربي، بحيث اعتبر نيتشه أن الدين مرض، وماركس اعتبره أفيوناً وإنتاجاً طبقياً؟

ولماذا عجز أمثال هؤلاء أن يعزلوا أنفسهم عن البيئة المحلية التي تشرّبوا فيها الدين، وبالتالي أن يدرسوا الحالة الدينية في بُعدها العالمي بعيداً عن مؤثراتها الخاصة ومصالحهم الضيقة؟

أليس من الملفت للنظر حقاً أن النقد الفلسفي الغربي صبّ بكليته على الدين المحلّي، ولم تتعدَّ سهامه تلك البيئة الخاصة، ومع ذلك جرى تعميم الاستنتاجات على الدين كله؟

ومن ثم، كيف يمكن أن نحصّن أنفسنا من الوقوع في مثل هذا الفهم الخاطئ للدين؟

من هنا تنبع أهمية هذا الطرح: ما هو الدين؟

حينما نحاول التطرّق لموضوع ماهية الدين، فإن أول ما ينبغي أخذه بعين الاعتبار، هو حجم الإضافة البشرية التي يتسبَّب بها تدخلنا في وضع إطار لماهية الدين. وبالتالي ينبغي أن نصبّ الجهد الأكبر على محاولة تجريد الدين من تدخلاتنا البشرية السافرة، من دون أن يعني ذلك تجاهلنا لصعوبة مقاربة الدين في شكله النقي الخالص من كل شوائب الوضع البشري.

ويمكن أن يكون لمفهومنا عن الدين والذي يستدعي منا تحديد ما هو شامل في طبعه، وتكثير ما هو بسيط في ذاته، دور في عجزنا عن مواكبة هذه الحقيقة في نقائها الديني وشكلها الخالص، كما أن اختلافاتنا حول الحقيقة الدينية سوف تنشأ من خصوصيات أفهامنا والفضاءات البيئية الخاصة التي تملي علينا شكلاً محدّداً للفهم دون غيره.

ويمكن أن يكون للوحي نفسه الذي وصل إلينا مغلّفاً بشوائب الزمان والمكان، دور في عجزنا عن التقاط النقاء الذي بدا عليه الدين قبل أن يتشعَّب ويتفرّع.

كما أن لتنزل الوحي ووصوله إلينا بصيغته المباشرة التي لا تنفك عن لغة الفهم التي نتعاطاها دوراً أيضاً في ضمور المعنى الكلي للدين عن عقولنا التي لا تألف إلا كل ما هو مركَّب ومحدود.

إلا أنه ومع ذلك يمكن أن نلاحظ إجمالاً موقفين من إمكانية تعريف الدين:

موقف يرى استحالة تعريف الدين في ذاته، وأن علينا أن نتحدّث عن تجربتنا وأحاسيسنا تجاه الدين فقط، أو أن نتكلّم عن مرادنا من الدين فحسب.

وموقف آخر يرى أن الدين يتمثل عادة في أبرز مصاديقه ومفرداته، وعليه فإن ما تقوم عليه الدعوة الدينية من أركان وأسس جادت بها يد الوحي هو الدين في الحقيقة.

الدين في اللغة

إن لفظ «الدين» مشترك لفظي يستعمل في أكثر من معنى، وذلك ناشئ من أنّ ما ذكرته المعاجم اللغوية لكلمة الدين من دلالات، إنما يكشف عن وجوه الاستعمالات المتشعّبة لهذه الكلمة من دون أن تسعفنا بمفهومها الأصلي الذي انبثقت منه.

ومن الجدير بالذكر أن هذا الارتباك الذي نجده في مدلول كلمة «الدين» لغوياً، لا يقتصر على اللغة العربية فحسب، وإنما يطال جذرها اللاتيني أيضاً. ويبدو أن هذه الكلمة أشبه بشجرة ذات أفنان متشعّبة، تمتد بجذورها إلى باطن الأرض، ولا تتكشّف إلا بعد الحفر حيث منبتها الأصلي.

ويبدو أن الجذر المعنوي لهذه الكلمة يرجع إلى الارتباط والاتّباع والانقياد الذي يفترض بدوره علاقة ثنائية يمثل الإنسان أحد طرفيها ويمثل الخالق – في الأديان السماوية – الطرف الآخر منها. وباعتبار التزام الإنسان بهذا الانقياد يفسّر الدين بالخضوع والورع والطاعة والعبادة.. وباعتبار إلزام الإنسان بهذا الانقياد يفسّر الدين بالملك والحكم والتدبير والقهر والحساب والجزاء..

وحيث إنه لا بد للإلزام والالتزام من متعلَق، فلا بدَّ من مبدأ يلتزم به أو يلزمَ به لكي يحصل الانقياد، وباعتبار هذا المبدأ يكون معنى الدين هو المذهب والملّة والطريقة والعادة والسيرة والشريعة والعقيدة. وعلى هذا، يُرجع البعض جميع استعمالات كلمة الدين إلى هذه المعاني الثلاثة.

وقد نخلص من ذلك إلى أن المعنى اللغوي للدين واحد في اللغات العربية واللاتينية، وهو ارتباط الذات بمبدإ.

الدين في المصطلح

إلا أن الملاحظة الجديرة بالذكر هنا، هي أنه كيف يمكن أن نضع تحديداً لشيء، يسعى أن يكون جامعاً لكل شؤون الحياة وأبعادها؟

ولعله لذلك نجد هذا التنوّع الشديد في التعريفات اللغوية لكلمة الدين، كما نجد أن البعض صرَّح باستحالة تعريفه، وأن ما يمكن هو تعريف مرادنا من الدين فحسب.

فما قُدّم من تعريفات للدين لا يعدو أن يكون مؤطّراً بإطار خاص ينسجم مع أنظار الباحثين في مجال أبحاثهم الاختصاصية.

فالباحث في الأديان مثلاً حين يقوم بدراسة الظاهرة الدينية في بُعْدَيها النفسي

والخارجي، لا يعنيه ما تختزنه هذه الظاهرة من حق أو باطل، طالما أن الدين كظاهرة نفسية أو اجتماعية لا يقتصر على ما هو حق بالضرورة، بل ينصرف بنحو كلي عن إطلاق أحكام من قبيل: (الحق / الباطل ، الصواب / الخطأ). ويكاد يحصر نشاطه في المجال التوصيفي للظاهرة الدينية المنظورة في نطاق بعدها التاريخي والنفسي.

ولذلك فهو يدخل في اعتباره كل الأديان من بدائية وشرقية وأديان بديلة وما أشبه ذلك. وهذا الإطلاق لكلمة الدين ينسجم مع المعنى اللغوي المتقدّم، كما ينسجم مع المعنى الاستعمالي الوارد في القرآن الكريم: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾.

وينبغي تقييد العلاقة الدينية بالعلاقة بين الإنسان والخالق وإن كانت بعض الأديان الوضعية لا تعترف بالله كذات مقدّسة عليا. إلا أن هذا لا ينبغي أن يمنعنا من الأخذ بعين الاعتبار أن الإيمان بالذات الإلهية المقدّسة هو جزء ذاتي وأصيل في الدين.

وقد نجد في كثير من التعريفات الرسمية لكلمة الدين ما يشير إلى الحق ونفي الباطل، خصوصاً لدى مفسّري الأديان التوحيدية. ولأجل ذلك اختلفت تعريفات الباحثين في الدين تبعاً لاختلاف أنظارهم في المسألة، فالدين كما يعرّفه صاحب الكشاف هو «وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل»[1]. وبحسب تعريف الجرجاني هو «وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول»[2]. ويقصدون هنا تعريف الدين الصحيح فحسب.

وإذا أخذنا في المقابل بتعريف ريفيل للدين في كتابه «مقدّمة تاريخ الأديان» بأنه: «هو توجيه الإنسان سلوكه وفقاً لشعوره بصلة بين روحه وبين روح خفية، يعترف لها بالسلطان عليه وعلى سائر العالم، ويطيب له أن يشعر باتصاله بها». وأخذنا أيضاً بتعريف دوركهايم للدين في مقالته «الحياة الدينية في أشكالها الأولية» بأنه: «منظومة متماسكة من الاعتقادات والأعمال المتعلّقة بالأشياء المقدّسة، اعتقادات وأعمال تضم أتباعها في وحدة معنوية تسمى الملة». نجد أنهما لم يقتصرا في تعريفهما على الدين الصحيح فحسب، وما ذلك إلا لأن التعريف الأول ناظر إلى البعد النفسي في الظاهرة الدينية، بينما التعريف الثاني

---

(١) انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ص ٥٠٣.

(٢) انظر: الجرجاني، التعريفات، ص ٩٤.

ناظر إلى البعد الاجتماعي فيها.

وهما يعرّفان الدين بصفته حقيقة نفسية أو خارجية ليس من شأنها أن تتصف أو تقتصر على ما هو حق وصحيح في ذاته بالضرورة.

وعليه، فلا ينبغي الخلط بين هذه التعريفات للدين والناشئة من اختلاف أنظار الباحثين فيه، كل حسب اختصاصه ومجاله، وأيضاً اختلاف الأسس التي ينطلق منها الباحث في بحثه والغايات التي يسعى إلى تحقيقها.

إلا أنه وبناء على ما سبق من القول في التعريف اللغوي يتضح أن الدين يدعو الإنسان للارتباط والانقياد. وحيث إن الارتباط والانقياد مفهوم واسع لا يعطي تحديداً ما، فلا بدَّ أن يتميّز هذا الارتباط الديني في أنه يتطلب من صاحبه انتماءً كليًا، وليس آنيًا. والالتزام وإن كان موطنه القلب، إلا أن الإنسان مدعو بكليّته للالتزام بالوحي؛ فإن الدين دعوة كليّة لا يمكن الاستجابة لها في جانب دون آخر، وهكذا يجد الإنسان نفسه معنيّاً ببناء علاقة تفاعل شاملة بنّاءة مع الدين عقلاً وروحاً وعملاً. فمن خلال العقل يقبل الإنسان بهذا الالتزام الديني، ومن خلال القلب يرسخ هذا الالتزام، وهذا الالتزام يستدعي من الإنسان العمل بكل جوارحه بكل ما يلزم.

ويمكننا بشيء من الجرأة أن نضع أولوية لعمل القلب في الاتجاه الديني، إذ العقل وسيلة قبول، ومهما أُعجب المرء بمفاهيم دين ما، فإن هذا لا يخوّله حق الانتماء ما لم يتحقّق الالتزام القلبي به، ولهذا كان الإيمان في القلب، وبالتالي يكون العمل خاضعاً لحجم الانقياد والإيمان الذي يحمله الإنسان.

ملاحظات في فهم الدين

١- تسمح الرؤية العقلية بالقبول بالدين الذي هو: «وضع إلهيٌّ، يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول». ولكن القبول بالدين شيء، وممارسة التدين شيء آخر. فالقبول بالدين يستدعي إدخال المنطق والفلسفة إلى الدين، وعقلنة الدين تؤدي إلى القبول به.

وفي هذا إشارة إلى أن الدين ليس وضعاً جاهزاً ليقبل به الإنسان، وإنما لا بدّ من دعوة الإنسان إليه، أو أن يدعو الإنسان نفسه إليه، وبالتالي لا بدّ من سوق ذوي العقول إليه. وهذا يعني أن النفس أو العقل لا يملك الدين، إنما يملك الاستعداد الكامل لقبول الدين.

وهنا تكمن واحدة من أهم الأسس الضرورية لدراسة الدين، وهي دراسة الدين على أنه طاعة وانقياد، وعلى أنه جزاء وحساب:

فالدين في بعض الاستعمالات القرآنية هو الطاعة: ﴿وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلَهُ الدِّينُ وَاصِبًا أَفَغَيْرَ اللّهِ تَتَّقُونَ﴾[1]. ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[2].

وبالإضافة إلى كونه طاعة، فهو جزاء: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾[3]، ﴿وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ﴾[4].

وعلى هذا فالشريعة من حيث إنها مطاعة تسمى ديناً... والدين منسوب لله تعالى.

ولعل من أهم السمات الكامنة في مصطلحات مثل (إسلام) (إيمان) (طاعة) و(جزاء)... أننا نجد الدين في التوكل والتسليم لأمر الله، وفي الحب ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[5]، وفي الايمان بالغيب ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾[6]. وحين ندين لله تعالى بهذا العمق من التوكل والتسليم، بإيمان مطلق، يتجلّى مفهوم الدين في أعمق مظاهره.

ودور العقل هو الهداية إلى الطريق، وليس الهدف نفسه بمتناول العقل. وهذا ما أرشدتنا إليه النصوص الدينية نفسها: تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله وكنهه.

والعقل هنا يغدو خارجيّاً وليس داخليّاً، معداً وليس جزءاً، وسيلة وليس هدفاً. وأعتقد

(١) سورة النحل، الآية:: ٥٢.
(٢) سورة التوبة، الآية:: ٢٩.
(٣) سورة الفاتحة، الآية:: ٤.
(٤) سورة الذاريات، الآية:: ٦.
(٥) سورة آل عمران، الآية:: ٣١.
(٦) سورة البقرة، الآية:: ٣.

أن تقديم الدين ضمن هذه الرؤية تحديداً سوف يكشف لنا عن مساحات شاسعة تكتنف بنية الدين وهويته، ويسمح بقدر أكبر من اكتناه الدين في مجاله الحقيقي اللامنظور.

إن قيام الكثير من المفكّرين بمحاولة مقاربة الدين من خارج العقل (وليس بالضرورة ضد العقل)، تمليه دوافع حثيثة لفهم الدين ذاته، الدين الذي يستدعي أن ندين بالمعقلن ولو لم نعقله.

٢- بعض المفكّرين الإسلاميين رأى أن النبي ﷺ وإن لم يتعارض خطابه الديني مع العقل النظري، إلا أنه انطلق في مجال الدعوة إلى التوحيد من خلال العقل العملي، وبعبارة أوضح انطلق مع المنطق والعقل السائدين في المجتمع آنذاك. وهذه الرؤية ليست جديدة مبتكرة في مجالها، وإنما هي تأكيد لحالة موجودة مكتنفة في تراث المعرفة الدينية.

وقد يعطى لعقلانية العصر والتفاعل والحوار وإقامة جسور التواصل البنّاء أولوية على العقل النظري الداعي للجزم ووحدة الاتجاه.

إلا أن هذه الأولوية تجعلنا نتساءل: هل الدين كمفهوم وُضع جاهزاً مسبقاً وعلينا أن نحاول استكشافه والقبول به وتطبيقه على الواقع كما هو؟ أم أن مقاربة الدين تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأفراد وظروف العصر، وبالتالي لا بدّ من إعادة إنتاجه بما يتناسب والظرف الزماني والمكاني؟

إن التشريعات الدينية جاءت لتستجيب للحاجات الفطرية المتجذّرة في تكوين الإنسان وبنيته الروحية والجسدية، وبهذا المعنى يمتلك الدين ثباتاً وديمومة.

«فإن الدين حسب اصطلاح القرآن هو الطريقة الإلهية العامة التي تشمل كل أبناء البشر في كل زمان ومكان، ولا تقبل أي تغيير وتحويل مع مرور الزمن وتطوّر الأجيال. ويجب على كل أبناء البشر اتباعها. وهي تُعرض على البشرية في كل أدوار التاريخ بنحو واحد دون ما تناقض وتباين. ولأجل ذلك نجد القرآن لا يستعمل لفظة الدين بصيغة الجمع مطلقاً، فلا يقول: «الأديان» وإنما يذكره بصيغة المفرد، كما يقول: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللهِ فَإِنَّ اللهِ سَرِيعُ

الحِسَابِ﴾[1]، ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[2])[3].

والدين كما عرّفه الطباطبائي في الميزان هو مجموع مركب من معارف المبدإ والمعاد، ومن قوانين اجتماعية من العبادات والمعاملات مأخوذة من طريق الوحي والنبوة.

وما يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة هو أسلوب فهم الدين، وليس نفس المفهوم.

نعم، يبقى أن نلتفت إلى حقيقة وهي أن للدين في الممارسة الواقعية مستويات متفاوتة من الكمال والنقص، وليس كل منا يمارس التدين بنفس المستوى. والخطاب الديني يكون مشدوداً عادة إلى النموذج والمثال الأعلى. وعلى هذا الأساس يتم إعطاء صورة نموذجية عن الدين قد يفتقدها الكثير منا في واقعه العملي. بالتالي هذا يحدث شرخاً ما بين النظرية والتطبيق، ويبعد الدين عن مجالات الحياة عن قصد أو عن غير قصد. لهذا من المهم تقديم المادة الدينية وفق مستويات متعددة تنسجم مع حقيقة أن الدين نفسه له مستويات ومراتب متعددة.

ويمكن لنا أن نتمثل ذلك من خلال ما ورد في الإنجيل: «كلم به يسوع الجموع بأمثال، وبدون مثل لم يكن يكلمهم»[4]. وما ورد في القرآن: ﴿وتلكَ الأمثالُ نَضْرِبُها للناسِ وما يعقلُها إلا العالمونَ﴾[5]. حيث لم يكن الحديث عن القاعدة هو الغالب، فإن القاعدة تستنبط من الأمثلة؛ أي من الوقائع.

٣- إذا تحدثنا عن الدين بمدلوله اللغوي، والذي يعني الارتباط، فإن الارتباط معنى لغوي يتحدد من خلال الأطراف التي يربط بينها، والتدين هو هذا النوع من الربط الذي يتخذ مراتب متعددة من متانة العلاقة بالمبدإ. وهنا سوف نجد نوعين من الارتباط الديني يصعب الفصل بينهما في إطار الواقع العملي:

النوع الأول – ارتباط يرتكز إلى الطرف الأول، أعني الإنسان المرتبط، وخبرته الدينية

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٩.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ٨٥.
(٣) الشيخ جعفر السبحاني.
(٤) متى، ٢٤: ١٣.
(٥) سورة العنكبوت، الآية: ٤٣.

وأحاسيسه العميقة، وتفاعله مع التجربة الدينية، وهذا النوع من الارتباط يمكن معالجته كظاهرة نفسية اجتماعية.

وفي هذا البعد تتجلى إنسانية الدين أكثر. وإنسانية الدين لا تعني أن الإنسان مشرّع للدين ومؤسّس له، وإنما تعني أن الدين في خدمة الإنسان، وأن الإنسان يتأصّل في إنسانيته من خلال خضوعه للدين. ولهذا لا نملك أن نملي شيئاً على الدين، فقط نملك إعداد النفس للقبول بإملاءات الدّين. ويترتب على القبول وعدمه الجزاء والحساب. فليس لنا أن نضيف شيئاً من أنفسنا إلى الدين، كما ليس لنا أن نقرر المصير والحساب في الدين.

. ولهذا نعتقد أن الدين هو مصدر الواجبات العملية والأفكار النظرية التي تشير إلى الواقع من دون أن ننفي بذلك أن يكون الدين نفسه انعكاساً للواقع بمعنى ما، بل توجد بينهما علاقة جدلية على نحو ما.

ومن جهة ثانية، فالدين الإسلامي قدّم نفسه على أنه دين الفطرة. ومعنى فطرية الدين الإسلامي هو أن نزعة التدين أصيلة في الإنسان ونابعة من إحساسه الداخلي. فالفطرة الإنسانية تطلب الدين في أعماقها، والإنسان يميل بطبيعته نحو قوة أعلى يركن إليها ويؤمن بها. وغاية الدين هو أن يرسم للإنسانية طريقها السوي بما يشبع هذه النزعة الفطرية فيها، ويؤصلها بتحويلها من حالة اللاوعي إلى الوعي .

ولهذا لا يشكّل الدين إسقاطاً متعالياً عنا، بل إنَّ مهمة الدين هي إعادة اللحمة إلى النفس، وغزالة الغربة التي تكتنف الإنسان ونفسه العلوية، والدين يقوم بهذه المهمة من خلال ترويض النفس على مقتضى الفطرة.

النوع الثاني – ارتباط يرتكز إلى الطرف الثاني، أعني ما يرتبط به، وهو التسليم والخضوع والانقياد للمبدإ. فالإنسان هنا، وهو الطرف الأول، يسلّم بكليته للمبدإ، والذي هو الطرف الثاني، والذي يعني تنزيه المبدإ من كل شائبة عداه، وهذا المعنى يفي به المدلول اللغوي لكلمة الإسلام، وبهذا المعنى كان إبراهيم عليه السلام من المسلمين. وهذا النوع من الارتباط هو ما يهم الدينيين بالدرجة الأولى.

إن دراسة الدين عقليّاً كظاهرة فلسفية– اجتماعية هو ليس سوى تسطيح للدين

وتجفيفه لكي يسهل تناوله. وهنا قد لا تسعفنا الدراسة على تناول الدين بما هو دين. ومع ذلك يبقى هذا النوع من الدراسة أسهل تناولاً وأقرب منالاً؛ وذلك لأن مساحة الغيب تتفاقم كلما اقتربنا من المقدَّس والمطلق. ولا يمكن لها أن تتضاءل إلا بمقدار ما نقوم بترجمة المقدَّس إلى حالة إنسانية.

أما عندما نقترب من المساحة الداخلية للدين، فلا يملك الكثير هنا سوى موقف الاحترام والتهيب (احترام اللاهوت الديني الغيبي). ومع أن الدين أكثر ما يتمثل في هذه المنطقة الغيبية، إلا أننا نحتاج إلى ترجمة المقدَّس إلى حالة إنسانية، ولكن ليس بمعنى أن يصير الإنسان مصدراً للدين، وإنما بمعنى أن مهمة الدين تأصيل الإنسان، وبهذا المعنى كان الدين في خدمة الإنسان وليس العكس.

ولا بد من التشديد على ضرورة الفصل الدقيق بين استثمار الدين إنسانيّاً، وبين صنع الدين. وهذه المهمة الشاقة يبتلى بسلبياتها غالباً أولئك المنضوون الجدد في الدين، الذين يملكون في جعبتهم ثقافات سابقة. فعلى الرغم من الثراء الذي يضيفونه إلى الدين بسبب تلاقح الأفكار ونضجها واختبار المختلف... إلا أنهم يجلبون معهم الدخيل الذي لا يمت إلى الدين بصلة، وبالتالي يطلبون لتديُّنهم ثمناً مسبقاً من خلال شروطهم الخاصة التي يملونها على الدين نفسه.

ويبقى أولئك الذين يسلمون وجههم لله تعالى مخلصين له الدين، على طريقة إبراهيم عليه السلام الذي أسلم وجهه لله تعالى حنيفاً، ولم يخلط إيمانه بالشوائب والدواخل الوضعية. وبهذا نفهم معنى (إن الدين عند الله الإسلام)؛ أي أن الدين عند الله هو الإخلاص والتوحيد.

وأن الذي يوحى من الدين ليس إلا التوحيد وما يتفرّع عليه وينحل إليه سواء كان عقيدة أو حكماً.

ما هو الدين؟[1]
مقاربة مسيحية

د. جورج صبرا

الإجابة عن السؤال حول ماهية الدين، تشترط الإجابة عن سؤال أهم، ألا وهو: كيف نقرر طريقة الإجابة عن السؤال؟ بكلام آخر: أي منهج نعتمد لمقاربة السؤال عن ماهية الدين؟

باستطاعة الباحث أن يعتمد الخيار المنهجي المشروع بمحاولة الإجابة عن هذا السؤال «من الداخل»؛ أي من داخل الالتزام بدين معين. فإذا كان الباحث مسيحيّاً، أو مسلماً ملتزماً، فإنّه يُعرّف الدين على أساس المفهوم المسيحي، أو الإسلامي للدين، ويشرح ذلك مقارناً ومفارقاً مع أديان أخرى، وربما حاكماً عليها.

لكن محدودية هذا المنهج تبدو جلية حين يكون ثمة تعريف واضح ومحدّد للدين في تراث معين؛ فلا يعود هناك مجال لقبول ظواهر أخرى على أنها أديان، ولا يقوم حوار حقيقي بين الأديان؛ لأن ديناً معيناً قد قرر مسبقاً ما هو الدين، وأقصى كل مفهوم للدين لا يتوافق مع تحديده. نكون هنا في فضاء السؤال عن «الدين الحق» أكثر منه عن «الدين».

باستطاعة الباحث أن يعتمد خياراً منهجيّاً آخر، وهو منهج علم الأديان، بحيث يحدد الدين على أساس دراسة الأديان التاريخية، ثم محاولة إيجاد قاسم مشترك بينها. علم الأديان هنا يحاول الإجابة عن السؤال حول ماهية الدين «من خارج»؛ أي دين معين، ويصبو إلى

---

(١) محاضرة أُلقيت في الحلقة البحثية «الدين في التصورات الإسلامية - المسيحية» التي نظمها معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية في بيروت، في ٢٥ تموز ٢٠٠٥.

دراسة موضوعية لظاهرة الدين. لقد قام الباحث اللبناني أديب صعب بمثل هذه المحاولة فدرس الأديان وعرض لها موضوعيّاً، ثم استنتج من تلك الدراسة الموضوعية المقارنة، تعريفاً مشتركاً للدين على أنه: «سعي دائم إلى تحقيق القداسة في الذات الفردية، اقتداءً بمؤسسي الأديان»[1]. وإذا اعتمدت هذه المقاربة «من الخارج»؛ أي مقاربة علم الأديان، فعلى الباحث أن يقرر على أي أساس يعرّف الدين. أعلى أساس موضوعه ومحتواه؛ أي جوهريّاً، كأن يقول مثلاً: إن موضوع الدين هو «الله» أو «المقدس»؟ أم يعرّف الدين على أساس وظيفته؛ أي وظائفيّاً، فيقول مع فويرباخ مثلاً: «إن الدين إسقاط لرغبات الإنسان»، أو تعويض عن محدودية الإنسان أو مع ماركس: أنه «أفيون الشعوب»، أو مع نيتشه: أنه «انتقام الضعيف من الأقوياء»، أو مع فرويد: أنه «وَهْـم بَشري وتعلق طفولي بسلطة أبوية في وجه مصاعب الحياة»، أو مع دوركهايم: أنه استجابة لحاجة اجتماعية؟[2].

لكن السؤال هنا: هل ينطبق تعريف واحد على كل ما يُسمّى أدياناً في التاريخ البشري؟ فالأديان كثيرة ومتنوعة جدّاً ومختلفة عن بعضها بشكل كبير. وكيف يُقرر الباحث أية ظاهرة تستحق أن تُدرس على أنها دين، إذا كان المنهج أن يستخرج تعريف الدين من دراسة لظواهر موجودة ؟

وهناك أخيراً منهج فلسفة الدين الذي يقوم على أساس وضع تحديد، أو مقياس للدين وعلى أساسه يحكم على ظواهر معينة إذا ما كانت أدياناً أم لا. يلتقي هذا المنهج مع المنهج الأول بحيث إنه يبدأ بتعريف للدين، لكنه لا يستلهم تعريف الدين من وحي معين، أو من تحديد عقائدي لدين واحد، بل يحاول الأخذ بعين الاعتبار نتائج أبحاث علم الأديان، إلا أنه يقدّم تحديداً شاملاً قدر الإمكان على أساس فلسفي عقلاني بحت. قد تقول فلسفة الدين، مثلاً: إن الدين هو كل ما يشتمل على فكرة حقيقة ما ورائية أو متعالية، يهم الإنسان نهائياً (P.Tillich : Ultimate Concern)، أو أنه الشعور بالاتكال المطلق (Schleierm-acher) لكن السؤال هنا: لماذا هذا المقياس وليس ذاك؟ وهل نَفِي كل الأديان حقها إذا انطلقنا من مبدإ فلسفي قرِّر مسبقاً؟

---

(١) أديب صعب، الأديان الحية، نشوؤها وتطورها، (بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٩٣)، ص ٢١٥.

(٢) James Thrower, Religion: The Classical Theories,(Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, p. 202.

ما أردت إظهاره من هذه المقدمة الموجزة أن ثمة صعوبة كبرى، إن لم نقل استحالة، في الوصول إلى تعريف للدين يكون مقبولاً من جميع المقاربات العلمية أو حتى مشتركاً من ضمن منهج بحثي واحد. لقد أحصى العالم الديني J.H. Leuba سنة ١٩١٢ ليس أقل من ٤٨ تعريفاً للدين[1]. ولا شك أن العدد قد تزايد بشكل تصاعدي كبير منذ ذلك الحين.

لكن في إطار حلقتنا المسماة «الدين في التصورات الإسلامية - المسيحية»، وعلى أساس اختصاصي - اللاهوت المسيحي النظامي -، سأحاول أن أجيب عن هذا السؤال كلاهوتيّ مسيحي، وهذا يعني من الداخل، ولكن دون تجاهل مقاربات علم الأديان وإسهامات فلسفة الدين.

«الدين هو التعاطي البشري مع واقع مقدس». دعوني أشرح مكوّنات هذا التعريف بشيء من التفصيل، وأقر منذ البدء بتأثري بمدرسة الفكر الفينومينولوجي في دراسة الأديان (R.Otto).

«التعاطي» كلمة عامة جدّاً، لكنها تشتمل على لقاء تجريبي مع واقع مقدس وأيضاً على استجابة؛ أي ردّ وتصرف من الإنسان المتأثر في كليته، والمأخوذ وجودياً بهذا اللقاء مع الواقع المقدس. و«التعاطي» تفيد الحركة في الاتجاهين، فهناك تفاعل بين طرفين: طرف ما أو من يلتقي الإنسان، وطرف الإنسان، الذي يحدث اللقاء معه. في عمق الدين ومنشئه «لقاء» تجريبي أو اختباري. وهذا يعني أن اختباراً ما، لقاءً ما، أثّرَ بي وأمسكني بكليتي، وليس فقط بشعوري وإحساسي. أتأثر وأتخذ وأمسك بما، أو بمن ألتقي، فيملأ كل حياتي ويقرر مسارها، ويعطيها معنى واتجاهاً. في بعض الأديان اللقاء ممكن ومتاح لكل إنسان بالمقدار ذاته، أو بالكثافة والحدّة ذاتهما، ولكن في بعضها الآخر، وهي غالباً الأديان التي تقول بالوحي الإلهي في التاريخ، والتي فيها مؤسسون، فإن الاختبارات الأولى التأسيسية ذات كثافة وحدّة لا تتكرران بالطريقة ذاتها مع سائر الناس المتديّنين، إلا أن اللقاء أو الاختبار يبقى عنصراً مُكوّناً وضرورياً لكل تديّن عند كل إنسان من الأتباع.

---

(١) Max Seckler, "**Der Theologische Begriff der Religion**", in Handbuch der Fundamentaltheologie (I). Traktat Religion, Herausgegeben von W. Kern. H. Pottmeyer. M. Seckler. (Freiburg in Breisgau: Verlag Herder. 1985), p. 173

وماذا أقصد بـ «واقع مقدس»؟ أستخدم كلمة «واقع» مقدس هنا، وليس «حقيقة» مقدسة؛ للتعبير عن شيء من الحيادية والموضوعية في الإشارة إلى موضوع اللقاء في الاختبار الديني. إذا قلنا: «حقيقة مقدسة» نكون قد أطلقنا حكماً إيجابياً على الحدث أو التجربة. أما كلمة «واقع» فهي أقرب إلى الوصف الموضوعي، إذ إن الباحث هنا لا يطلق حكماً مسبقاً على طبيعة موضوع اللقاء أو مضمونه على أنه صائب أم خاطىء، صحيح أم زائف! أما «المقدس» فهو يعني أو يشير إلى كل ما يكرّمه الإنسان ويجله بشكل فريد، وكلّ ما يهابه ويرهبه ويعبده؛ أي يرفعه فوق ذاته وينحني له أو يسلّم ذاته له. «المقدس» هو كل ما يعتبره الإنسان واقعاً مختلفاً تماماً عنه بحيث يشعر أمامه بأنه ناقص أو أنه لا شيء أو زائل. «المقدس» يتضمن كل ما يُتكل عليه، كل ما يُروع، كل ما هو سرّي وغامض، كل ما يمنح شعور فرح أو نشوة. «المقدس» هو الباقي، الذي يُعطي معنى وثباتاً لكل شيء ولكل إنسان.

من الواضح أنّ «المقدس» في بعض الاديان؛ كاليهودية والمسيحية والإسلام، هو الله، ولكن التسميات والمدلولات تختلف باختلاف الأديان؛ لأن التعابير عن هذا الاختبار وحتى محتوى الاختبار تختلف مع اختلاف الناس، والتاريخ والثقافة واللغة ...إلخ. ففي بعض الأديان قد يكون اللقاء مع قوى الطبيعة المنظورة المحسوسة، أو مع قوى مُهيمنة غير منظورة كالأرواح، وقد يكون مع ما يُسمّى آلهة أو مع إله واحد، وقد يكون الاختبار مع واقع مقدس ذي صفات شخصية أو لا شخصية، الخ..

لقد تضمّن تعريفنا للدين مفهوم «التعاطي» مع واقع مقدس، وقلنا: إنّ التعاطي يشتمل على «لقاء» وعلى «استجابة». هناك ردّ أو تفاعل من جهة الإنسان على أثر اللقاء أو الاختبار قد يأخذ أشكالاً متعددة. إليكم مثلاً من كتابنا المقدس يوضح هذه الفكرة: في سفر التكوين (٢٨ : ١٠–٢٢) قصة حلم يعقوب بن إسحاق وحفيد إبراهيم. أثناء ارتحال يعقوب من بئر سبع إلى حاران، قرر المبيت في مكان ما على الطريق؛ لأن الشمس كانت قد غابت. واخذ من حجارة المكان ووضعها تحت رأسه فاضطجع في ذلك المكان. ورأى حُلماً وإذا بسلّم منصوبة على الأرض، ورأسها يمسّ السماء. وهي ذي ملائكة الله صاعدة ونازلة عليها، وهو ذا الرب واقف عليها. فقال: «أنا الرب إله إبراهيم أبيك وإله إسحاق،

الأرض التي أنت مضطجع عليها أعطيها لك ولنسلك، ويكون نسلك كتراب الأرض وتمتد غرباً وشرقاً وشمالاً وجنوباً. ويتبارك فيك وفي نسلك جميع قبائل الأرض. وها أنا معك، وأحفظك حيثما تذهب وأردك إلى هذه الأرض؛ لأني لا أتركك حتى أفعل ما كلمتك به». هذا الجزء الأول من القصة يعبر عن اللقاء؛ لقاء يعقوب مع واقع مقدس هو الرب الإله في تراثه الديني. اللقاء هنا تم بواسطة حلم، لكن وسائط اللقاء قد تكون بواسطة أمور أخرى؛ كقوى الطبيعة، أو عجائب، أو بواسطة كلمات، أو مشاهدات، أو سمع، أو كتاب، أو وسطاء من أنبياء وقديسين، أو غيرها. تلقّى يعقوب وعدًا ورسالة من خلال اللقاء مما غيّر حياته وأضفى معنى جديدًا عليها.

أما الاستجابة فهي أن يعقوب لما استيقظَ من نومه قال: «حقّاً إنّ الربّ في هذا المكان، وأنا لم أعلم. وخاف وقال: ما أرهَبَ هذا المكان! ما هذا إلا بيتُ الله وهذا باب السماء. وبكر يعقوب في الصباح وأخذ الحجر الذي وضعه تحت رأسه، وأقامه عموداً وصبَّ زيتاً على رأسِه. ودعا اسم ذلك المكان بيت إيل ... ونذر يعقوب نذراً قائلاً: إنْ كان الله معي، وحفظني في هذا الطريق الذي أنا سائرٌ فيه، وأعطاني خبزاً لآكل، وثياباً لألبس، ورجعتُ بسلام إلى بيت أبي، يكون الرب لي إلهاً. وهذا الحجر الذي أقمته عموداً يكون بيت الله وكل ما تعطيني فإني أعشره لك».

استجاب يعقوب للقاء مع الله بواسطة حلمه أنه أقام نصباً وصبّ زيتاً على رأسِه؛ أي قام بعمل طقسي، وأطلق اسماً جديداً على ذلك المكان حيثُ تم اللقاء؛ لأنه شهد حدثاً خاصّاً ومهمّاً، ثم أعلنَ نذراً والتزمَ به؛ أي تصرّف بطريقة معينة استجابة للقاء فصارَ يُعشّر للرب من كل ما يملك. وقد تتنوع الاستجابة بتنوّع الأديان، فهناك من يستجيب بالصلاة والتعبّد، وهناك من يستجيب بتدوين حدث اللقاء ومحتواه في نص يصير نصّاً مقدّساً، وهناك من يستجيب بالرقص، أو باتباع نظام أخلاقي وحياتي معين مستوحى من مضمون اللقاء. المهم في الأمر أن الدين في جوهرِه لقاء مع واقع مقدس واستجابة لذلك اللقاء.

وإذا تكلمت هنا كلاهوتي مسيحي أقول: إن الدين المسيحي هو لقاء واستجابة، وإن اللقاء لا يحدث بفعل سعي الإنسان أو بمبادرتِه، بل هو يحدث بمبادرة من الله الذي يكشف ذاته للإنسان. في المسيحية الله هو الذي يُبادر إلى الاقتراب من الإنسان، ولا

يستطيع الإنسان أن يعرف الله حقاً إن لم يُعرّف الله ذاته للإنسان أولاً. اللقاء من صنع الله، وهو يأخذ شكل العلاقة الخلاصية بين الله والإنسان الناقص والخاطئ. الإنسان في المفهوم المسيحي مخلوق على صورة الله؛ أي أنه مخلوق من أجل علاقة مع الله المختلف كلياً عنه، ومن أجل علاقة مع المخلوقات الأخرى، وأهمها البشر الآخرون مثله.

الخطيئة هي رفض العلاقة الجوهرية مع الله وتالياً مع الآخرين. في حال الخطيئة ننكر الاتكال التام على الله، خالقنا، كما نرفض احتياجنا أو الإقرار بحاجتنا للبشر. لكنّ الله من فرط محبته يسعى وراء الإنسان الخاطئ؛ ليُعيد العلاقة بينه وبين الإنسان، وتالياً بين الإنسان وأخيه الإنسان؛ لذا هي علاقة خلاصية، وهذا مبتغى اللقاء الذي يحدثه الله. اللقاء وهو المكوّن الأولي للدين، من صنع الله، أما الاستجابة للقاء فهي من صنع الإنسان، بما في ذلك التعبير الشفهي أو الكتابي عن اللقاء.

الاستجابة، بكل أشكالها، ردّ بشري على اللقاء مع الله، وهي تحاول أن تكون أمينة بقدر الإمكان للاختبار الأولي ولمضمون اللقاء. ولكن أشكال الاستجابة تبقى أشكالاً بشرية تخضع لمحدودية الإنسان المخلوق، وهي عرضة لعمل الإنسان الخاطئ. الاستجابة غالباً ما تؤدي إلى صيرورة الدين بناءً ثقافياً يشتمل على نواحٍ أنثربولوجية وسوسيولوجية وتاريخية ومؤسساتية تكون بمثابة المساحة البشرية للفعل الدينيّ الأساسي؛ كعلاقة خلاصية ناتجة عن لقاء مع الله. وبما أن الاستجابة هي من عمل البشر فكل أشكالها خاضعة للنقد والإصلاح باستمرار. وذلك على أساس أمانتها للقاء ومضمونه الأصيل؛ لذلك نجد أنّ نقد الدين بما هو استجابة، في المسيحية على الأقل، جزء لا يتجزأ من المسيرة الدينية للإنسان. فليس الدين في شقهِ الاستجابي مطلقاً؛ لأن لا مطلق إلا الله وحده.

إذا عدنا الآن إلى السؤال الذي طرحه منظمو هذه الحلقة في المحور الأول (ما هو الدين)؟: «هل الدين مجرّد أداة للخلاص من الخطيئة الأصلية التي وقع فيها الإنسان، أو أنه يتجاوز هذا الدور ليشمل كل ناحية من نواحي الإنسان؟»، نجد أن هذا السؤال، من منظار اللاهوت المسيحي، مُلتبس، وأن الفصل، أو افتراض ضرورة الاختيار، بين غاية الدين الخلاصية وبين شموله كل نواحي حياة الإنسان لهو فصل أو خيار غير وارد في النظرة المسيحية الأصيلة. لكن لا بد من الإقرار بأن النظرة إلى الدين المسيحي أو الدين عامة على

أنه يتناول حياة الإنسان «الدينية» بالمعنى الضيق «أو الحاجات الروحية والتقوية للإنسان»، وأن الدين مسألة شخصية وفردية فقط، كانت سائدة في بعض الأوساط المسيحية في العصر الحديث. ولقد كان من نتائج فصل الدين عن الدولة في المجتمعات المسيحية الغربية الترويج بأن الدين يُعنى بأمور الخلاص الفردي وبالعالم الآخر فلا دور له في نطاق المجتمع ككل. هذه فكرة حديثة لا تمثل أبداً المفهوم المسيحي الأصيل ولا تعبر عن دور الكنيسة في المجتمع وفي التاريخ عبر العصور. لا مجال هنا لبحث هذه الفكرة ولدحضها تاريخيّاً، لكني أود أن أؤكّد بأنها شائعة لدى بعض المسيحيين، وربما بسبب ذلك، لدى غير المسيحيين. وبسبب تلك الفكرة، أطلق كارل ماركس قوله الشهير: «الدين أفيون الشعوب»، وهو كان محقّاً في ذلك إذا ما فُهِمَ الدين ومُورِسَ على أنه هروب من الواقع، وانسحاب من العالم والمجتمع، واهتمام بخلاص الأفراد وأحوالهم الروحية فقط؛ أي مخدّراً يستخدم ليمكّن الإنسان المقهور والمتألم من أوضاع اجتماعية واقتصادية قاسية أن يتحملها بانتظار نيل السعادة الأبدية في الدنيا الآتية.

الدين في المسيحية علاقة خلاصية بين الإنسان والله، لكنّ هذا لا يعني أن الدين «مجرّد أداة للخلاص من الخطيئة الأصلية»؛ لأن الخلاص في المفهوم المسيحي هو استعادة للعلاقة الصحيحة بين الله والإنسان. فالله يكشف ذاته ويمنح ذاته للبشرية المبتعدة عنه ليردُم الهوّة بينه وبين الإنسان الذي تنكّرَ لخالقه، ونصَّبَ نفسه إلهاً مكانه. وعندما يتحرر الإنسان من الخطيئة؛ أي من اعتبار ذاته أو أي مخلوق آخر، مركز الوجود والحياة والقرار النهائي، عندها يخلص؛ أي يستعيد العلاقة الصحيحة مع الله، فتستقيم عندها علاقته مع ذاته ومع سائر البشر. التحرّر من الخطيئة، إذاً، عملية إلهية في منشئها لكنها تمارس وتُعاش ليس فقط فرديّاً بين الإنسان والله، بل بين الإنسان وأخيه الإنسان في الحياة المشتركة على الأرض.

يمسّ الخلاص في المسيحية الإنسان في كليته، وليس ما يُسمّى الناحية الروحية أو الدينية الضيّقة فقط. هذا الفهم للخلاص ينبع من عقيدة التجسّد عند المسيحيين؛ فالتزام المسيحيين بقضايا الحرية والعدالة والسلام وسلامة الخليقة التزام نابع من إيمانهم بخالق هذا الكون، الذي تجسّدَ من أجله وفداه. لم يتجسَّد الله ليُخلصنا من الجسد؛ أي من الحياة البشرية المادية والتاريخية، بل ليحوّل هذه الحياة وهذه المادة وهذا التاريخ إلى ما يُرضي

ملكوته ويحقق قصده من الخليقة. فالدين، إذاً، يشمل كل نواحي الحياة البشرية ولا يُحدّ بناحية واحدة؛ لأنه يعد بالخلاص من الخطيئة. بيد أن التأكيد على أن الدين في المفهوم المسيحي يعم ويشمل كل ناحية من نواحي الحياة البشرية لا يعني أن الدين يقدم نظاماً كاملاً ومتكاملاً لكل نواحي الحياة بتفاصيلها، وأنه يحتوي على أجوبة جاهزة ومعلبة عن كل الأسئلة المجتمعية أكانت أخلاقية، أم سياسية، أم اجتماعية، أم اقتصادية، أم ثقافية. العلاقة مع الله، وبالتحديد العلاقة الخلاصية مع الله، هي أساسية ومعيارية لهوية الإنسان، ولمعنى الحياة البشرية في التاريخ كما في الأبدية، وهي الجوهر الحقيقي لكل ممارسة أو فعل ديني. لكن هذا لا يعني أنه يمكن اختزال الدين المسيحي إلى نظام أخلاقي أو مجموعة تعليمات حياتية تفصيلية وشاملة في آن معاً. وهذا يعود إلى مفهوم الحقيقة الإلهية وإلى مفهوم الكشف الذاتي عن هذه الحقيقة في المسيحية؛ فالله، وهو الكاشف (أو الموحي) والكشف (أو الوحي) في آنٍ واحد، حقيقة تتخطى العقل والتصور البشريّين بشكل جذري، لكنه لا يأتينا إلا من خلال الوسائط التاريخية المخلوقة؛ لذا لا يمكن «حبسه» أو اختصاره في تعريف عقائدي واحد، أو تعبير فكري واحد، أو وصف لغوي واحد، وكل تعبير عن مضمون اللقاء معه يبقى ضمن إطار الوسائط التاريخية والبشرية المحدودة، والمُقيَّدَة بسياق الزمان والمكان والثقافة، وتالياً يبقى خاضعاً للنقد والتجديد والتأويل.

الثابت والأكيد في المسيحية هو لقاء الله مع الإنسان في يسوع المسيح، وتالياً لقاء يسوع المسيح مع كل إنسان، وهذا لا يُحدّ ولا يختصر في عقيدة، أو كتاب، أو شريعة، أو نظام واجبات دينية وأخلاقية. في جوهر المسيحية لقاء مع شخص إلهي تماهَى مع بشريّتنا، فلا يعرف معناه حقّاً ولا يفهم مضمونه من لم يختبر العلاقة الشخصية المتفاعلة والعميقة مع شخص حيٍّ بكل ما تعنيه من حرية وديناميةٍ وتجدد وانفتاح على المستقبل والجديد. الواقع المقدس الذي يلتقيه المسيحيون في الربّ يسوع المسيح يشمل الحياة ككل، لكنه لا يصلنا إلا من خلال اختبارات الغير ولقاءاتهم، ومن خلال الكتاب المقدس، ومن خلال التاريخ والوسائط البشرية. ولكن هذا الواقع المقدس – الإله المُتجسّد – يفوق كل التعابير البشرية عنه؛ أي يفوق ويتخطّى ولا يُؤسَر في الاستجابة البشرية لذاك اللقاء.

ما هو الدين؟

د. وجيــه قانصو

إثبات أحقية دين على دين يخلق فينا حماسةً، أمّا تعريف الدِّين وتحديده فيخلق فينا إرباكاً.

لَم يُجمع الباحثون على تعريف موحَّد للدين على الرَّغم من كثرة تداول الكلمة ووجود معناها كحقيقة موضوعيّة في وعي وسلوك وعلاقات النَّاس، حتَّى تكلَّم البعض عن برج بابل من التَّعريفات[1]. عدم الاتِّفاق هذا ناتجٌ من صعوبة فصل تعريف الدِّين عن تحليله وعن زاوية النَّظر إليه. فتعريف الظَّاهرة هو نوعٌ من تحليل لها ومستوى إدراك معيَّن لحقيقتها. هذا يعني أنَّ تحليل الظَّاهرة وفهمها يسبق تعريفها، لأنَّهما يكوِّنان في ذهن القارئ صورة ذهنيّة كافية عنها، تمكِّنه من وضع توصيف لها بعبارات موجزة أو مكثَّفة. ويتضح هذا عندما نعلم أنَّ الدِّين ليس حقيقة جوهريّة قائمة بذاتها بنحوٍ مستقلّ عن النِّظام الاجتماعيّ وعن منظومة قيم المجتمع وسلوك الفرد ومعتقده وشعوره، وكما يقول وليم جايمس: «لنتفق أوَّلاً أنَّ حظوظنا في العثور على جوهر للدين قليلة، ولكن يمكننا العثور على سماته وخصائصه الأساسية»[2]، ويقول مارسيل موس: «في الواقع ليس من شيءٍ أو من جوهر يسمّى الدِّين، فما هي إلاَّ ظواهر دينيّة مجموعة إلى حدٍّ ما في أنظمة تسمَّى الدِّيانات لها وجود تاريخيّ محدَّد في مجموعات بشريّة وحقبات محدَّدة»[3]. التَّعريف بمعنى ما، تجلية ذهنيّة لكلِّ ظاهرة اجتماعيَّة ونفسيَّة مدروسة. هو حكم على الظَّاهرة المدروسة، وفعل

---

(١) إ. لامبير، «برج بابل» تعريفات الدين، سوسيال كومباس، ١٩٩١، ص ٧٣– ٨٥.

(٢) وليام جايمس، تنوعات التجربة الدينية، نيويورك، المكتبة العصرية.

(٣) م. موسى، الفلسفة الدينية، مفاهيم عامة، ١٩٠٤، أعمال، ١، ص ٩٣، ٩٤.

نسابة يلحقها بأقربائها أو نظرائها من المقولات والأصناف. هو خلاصة الباحث وثمرة عمله النّهائية، وهو الكلمة الجامعة لأجزاء جهده المبعثرة. وهذا ما نجده واضحاً في كلّ تعريفات الدّين، حيث ينتهي ليصبح إمّا تشخيصاً لمكوّناته وعناصره الأساسية أو إبرازاً لوظائفه في ساحة الوجود الإنسانيّ ومظهراته.

وإذا كان التّعريف ملاصقاً لتحليل الباحث، فإنّه أيضاً لا ينفك عن زاوية بحثه، أي الجهة الّتي يقارب بها موضوعه، سواء كان لجهة المنهج أو لجهة دائرة الاهتمام. خصوصاً وأنّ الدّين لا يصنّف ضمن مساحة علم إنسانيّة محدّدة، بل هو كما يعتبره تالكوت بارسونز بين- مجالي (Interdisciplinary)، تتوزّع الاهتمامات حوله في أكثر حقول العلوم الإنسانيّة وخاصّة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النّفس والأنتربولوجيا وعلوم اللاهوت. فزاوية البحث تتحكّم في التّعريف لأنّها تظهر جانباً وتخفي كلّ الجوانب الأخرى، والإخفاء يكون في الوعي بحكم العدم واللاوجود. الأمر الّذي يؤدّي إلى كثرة في التّعريفات وتنوّع في الفهم، ليس بين مجالات البحث المتعدّدة فحسب وإنّما بين أصحاب المجال الواحد أيضاً.

صعوبة إيجاد إطار مفهومي موحد للدين، ليست فقط صعوبة علميّة أو معرفيّة نابعة من جهة الباحث أو منطق البحث، بل هي أيضاً صعوبة موضوعيّة ناتجة من الظّاهرة الدّينيّة نفسها، الّتي تتعدّد في مظاهرها وتختلف في مكوّناتها من دين لآخر. فما يبدو جوهريّاً وأساسيّاً في دين يصبح ثانويّاً في دين آخر. فهناك ديانات من دون مؤسّس ومن دون سلطة عقائديّة كما في الهندوسيّة الّتي هي أقرب ما تكون إلى نظام اجتماعيّ دينيّ أو معايير منظّمة للحياة والتّديّن فيها هو أسلوب للحياة[1]. وهناك ديانات من دون إله أعظم ومن دون سلطة كهنة كما في البوذية[2]. وهناك ديانات كما في الدّين الرّوماني القديم، لم تتطلّب أيّ عمل إيمان ظاهري ولم تتضمّن أيّة تعاليم أو عقيدة بل اقتصرت المعرفة أو العقيدة الدّينيّة على قائمة الطّقوس الموصى بها وعلى طريقة الاحتفال التّقليديّة[3].

---

(١) ل. كاباني، مميزات الديانات الهندوسية، باريس، فا، ١٩٩٣، ص ٣٧٥.

(٢) برج بابل، مصدر سابق.

(٣) ف. جاك، ح شايد، روما واستيعاب الأمبراطورية، ج١، الأمبراطورية الرومانية، باريس فوغيل كليو، ص ٢٦٠، ١٩٩١.

هل يدفعنا تعدُّد الأديان وصعوبة إيجاد معنى جامع بينها إلى القول: إنَّ كلمة الدِّين تحمل معنى خاصّاً ودلالة متميِّزة داخل كلّ ثقافة أو دين تختلف عنها في أيّة ثقافة أو دين آخر؟ أي أنَّ المشترك بين الأديان هو عنوانها اللّفظيّ. واللّفظ لا يحدِّد معناه بنفسه بل يحدِّد معناه نظام اللّغة الخاصّ الّذي ينتمي إليه والّذي يعبِّر عن البنية الثّقافيّة الخاصّة الّتي تهب لكلمة الدِّين حقيقتها ومضمونها، ممّا يعني أنَّ ماهية الدِّين هي ماهية ثقافيّة خاصّة يحدِّدها الفضاء الّذي تتحرَّك وتتداول فيه. فقد تتماثل المظاهر الدِّينيَّة في كلّ دين إلاّ أنَّ دلالتها العميقة ووظائفها الأساسيّة وغاياتها العامَّة تتحدَّد بحسب نظم المعنى ومرجعية الحقيقة وجهاز العلاقات داخل جماعات الإيمان ونظم المجتمع الخاص.

وقد انتصر لهذه الوجهة بعض اللاهوتيين المسيحيين، الّذين يرون استحالة تعريف جامع للدين وينفون وجود معنى شامل أو كونـيّ له. لذلك وبدلاً من اللّجوء إلى تعميمات فارغة وتعريفات مصطنعة للدين كما يقولون، لا بُدَّ من احترام فرديّة وخصوصيّة معنى الدِّين داخل كلّ دين خاص والقبول بتمايز كلّ عناصره وتمظهراته سواء كان ذلك في المعنى أم في السُّلوك[1]. ويستعين و. أ. كريستيان وأليستر ماكرات (وهو من دعاة الحصريّة الدِّينيّة) بمقولة الفيلسوف فيتغنشتاين (Lebesform or Form of Living)، الّتي تعني أنَّ نمط الحياة وشكلها الخاصّين يخلقان ما يسميه لعبة لغة (Language Game) خاصَّة يتحدَّد بداخلها طرق استعمال الكلمة ودلالتها وبالتّالي معناها. فالمعنى بحسب فتشنغشتاين ليس دلالة لغويّة بل هو حقيقة معاشة ومتداولة، يقول: «إذا كان لا بُدَّ لي من ذكر خطإ الفلاسفة الرَّئيسيّ، لقلت: إنَّهم كانوا ينظرون إلى اللّغة كهيئة أو صور من الكلمات ولَم ينظروا إلى أنحاء استعمالات هذه الكلمات»[2]. وبنحوٍ مشابه يقول اللاهوتـيّ كارل بارث أيضاً: «إنَّ معنى العبارات المقولة في الإيمان المسيحيّ يحدِّده سياق وفضاء استعمالاتها»[3]. هذا يعني بحسب قولهم، أنَّ بيئة الكلمة الثّقافيّة وسياقات استعمالها هما مرجع معناها وحقيقتها. ولمّا كان لكلّ دين بناه الثّقافيّة الخاصّة واستعمالات الكلمة خاصّة به، لزم انتفاء الوصول

---

(١) د. أوكهولم، ت. فيليبس، أربع رؤى حول الخلاص في عالم متعدد، ص ١٢٠٠.

(٢) د. فتشنغشتاين، محاضرات ونقاش في الجمال، علم نفس المعتقد الديني، أوكسفورد.

(٣) كارل بارث، عقيدة الكنيسة.

إلى معنى أو تعريف موحّد للدين يكون مشتركاً ومنطبقاً بنحوٍ متساوٍ[1] بين كلّ الأديان.

طبعاً، لا يمكننا أن نوافق على هذا الاتّجاه، إذ إنَّ نتائجه لا تساوي مقدّماته. فتعدُّد الظّاهرة واختلاف تمظهرها لا يلغي تماثلها وتقارب وظائفها كما بين علم الاجتماع الدّينيّ وعلم النّفس الدّينيّ وعلم الأنتربولوجيا. خاصّةً وأنَّ التّعريف لا يهدف إلى الإمساك بالجوهريّ من المعنى بقدر ما يهدف إلى التقاط تمظهرات الظّاهرة العامّة والمشتركة، سواء في بناها أو وظائفها، وهي تمظهرات يمكن بسهولة تأكيد تواجدها في كلّ الأديان. أي يهدف التّعريف إلى إظهار سلسلة التّشابهات الحاصلة والمتوفّرة في كلّ الظّواهر الدّينيّة، من دون أن يسلخ خصوصية وتمايز أيّ دين خاص، أو أن يخلق حالة تطابق مصطنعة بينها، بل غايته الوصول إلى ذلك المشترك القابع وراء تعدُّديات المعنى وتنوُّعات الفهم. فللدين، كما لكلّ ظاهرة مدروسة، جانب التّوصيف الموضوعيّ لعناصره ومكوناته الّتي تتمظهر في مجالات السُّلوك والتّجربة الفرديّة والاجتماعيّة بمعزلٍ عن تحديداته الخاصّة. وهنالك الجانب الذّاتيّ للظاهرة الدّينيّة، أي جانب المعنى والحقيقة الّذي تعطيه الظّاهرة لنفسها وللعالَم. فالتّعريف ليس إلاّ النّظر إلى الظّاهرة الدّينيّة من خارجها وإدراجها ضمن عناوين ومقولات يعمّم تداولها ويسهل تصنيفها والتّأليف حولها. في حين أنَّ النّظر من داخل الظّاهرة الدّينيّة يكون عبارة عن التّعرُّف على خطابها الدّاخليّ، والتّعرُّف على قواعد فهم هذا الخطاب، أو التّعرُّف على مبادئ إنتاج هذا الخطاب، وبالتّالي يصبح بحثاً عن خصوصية المعنى الدّينيّ داخل الدّين الخاص.

ويبدو أنَّ أصحاب هذا الاتّجاه قد خلطوا بين ما يقوله الدّين عن نفسه وعن حقائقه وتحديداته الخاصّة، وبين الدّين كظاهرة مقروءة ومراقبة، وهو الفارق بين كلام المتكلّم وبين انطباع المستمع عن هذا الكلام، أو بين النّصّ وبين قارئ النّصّ الّذي يستخلص من النّصّ معانيَ لا يقولها النّصُّ نفسه. فالتّحديد الخاص للحقيقة الدّينيّة شيء، وكون الدّين ظاهرة إنسانيّة متجلية في بنى النّظام الاجتماعيّ والتّكوين النّفسيّ والشّخصيّ للفرد ووجود خصائص معرفيّة عامّة له، شيءٌ آخر. أي خلف التّحديد الخاص للدين هنالك معنى عام له ومحاور نشاط وتمظهرات إنسانيّة موجودة في كلّ الظّواهر الدّينيّة، تشكّل

---

(١) لهذا المبنى مترتّبات لاهوتيّة أو كلاميّة تتعلّق بموضوع التّعدُّديّة الدّينيّة.

قاعدة للتواصل والتّعاون والمقارنة بينها. ولولا ذلك لما كان هنالك إمكانية للمقارنة بين الأديان، ولما كان هنالك معنى لإيصال فكرة دينيّة إلى غير المؤمنين بها، إذ إنَّ إيصال الفكرة لا يحصل إلاّ بالاستناد إلى معانٍ مشتركة حول معنى الدِّين والخلاص والهداية، بين المُوصِل والمُوصَل إليه، تكون متحقِّقة بنحوٍ مستقل عن الحقائق الّتي يريد الدَّاعية أو المبَشِّر أن ينقلها إلى الآخرين[١].

ولنا أن نعترف هنا أن التّعريف يشبه دائرة التّأويل المغلقة الّتي تحدَّث عنها شليرماخر في مجال تفسير النّصّ، من كون الفهم العام للنصّ يستنتج من مجموع التّفسيرات الجزئية له، في حين أنَّ فهم مفرداته وتفسير أجزائه يحتاج بدوره إلى تصوُّر عام وأرضية مسبقات كليّة عن النّصّ كلّه[٢]. وكذا الأمر بالنّسبة لتعريف الدِّين، الّذي لا يتحصَّل إلاّ بعد مراقبة جملة ظواهر دينيّة خاصَّة تسمح بإعطاء الظَّواهر الدِّينيَّة كافة توصيفاً جامعاً ومشتركاً بينها. وبالمقابل، فإنَّ اعتبار أيّة ظاهرة خاصَّة في كونها ظاهرة دينيّة يتطلّب تعريفاً مسبقاً لمعنى الدِّين، بحيث يمكن من خلال هذا التّعريف تمييز وعزل الظَّاهرة الدِّينيَّة عن غيرها من الظَّواهر غير الدِّينيَّة حتّى يتسنّى مراقبتها ودراستها. بعبارة أخرى دراسة الظَّواهر الدِّينيَّة الخاصَّة تحتاج إلى تعريف مسبق للدين، وتعريف الدِّين يتطلّب أيضاً معطيات جزئية ومعرفة تفصيليّة بالظَّواهر الدِّينيَّة المختلفة.

انغلاق الدَّائرة على قدر أيِّ تعريف يفرض فهماً ثابتاً ومسبقاً للجزئي، الأمر الّذي يغني عن دراسة الظَّاهرة وعدم الحاجة لأيّة معرفة جديدة. كذلك الأمر، عندما تدرس الجزئيات المتشابهة من دون عنوان جامع أو مشترك بينها، عندها يبقى الفهم محصوراً داخل كلّ جزءٍ على حدة من دون القدرة على تشكيل فهم جامع بين الظَّواهر.

الخروج من معضلة الانغلاق، يكون بالانطلاق من تعريف مرن ومتحرِّك، قابل للتعديل كلّما تطوَّرت معطيات جزئية جديدة. كما أنَّ فهم جزئيات الظَّاهرة يبقى عرضة لإعادة النّظر فيه، كلّما تشكّل معنى كليّ جديد لحقيقة الظَّاهرة. وهذا يشبه دائرة التَّغذية العكسية، الّتي يوفر المعطى الجديد فيها موقفاً أو تصوُّراً جديداً عن وضع النّظام العام

(١) انظر: بول ريكور، نظرية التأويل، وراجع: نظرية رومان جاكسون في الألسنية.
(٢) ف. شلير ماخر، التأويل.

للظواهر مجتمعة، كما أنَّ الموقف أو التَّصوُّر العام الجديد يسمح باكتشاف أو إنتاج معطيات جديدة وهكذا[1]..

ورغم أنَّ تعريف الدِّين ليس من مقاصد هذه المقالة، إلاَّ أنَّ البناء على مشترك عام وأولي للدين هو شرط أيّة خطوة إضافية في البحث، إذ إنَّ بحث التَّعدُّديّة الدِّينيَّة يتناول عناوين مشتركة حاضرة في كلِّ دين، رغم أنَّها تحمل دلالات خاصَّة ومضامين متنوِّعة داخل دين، كالخلاص والهداية والحصرية والتَّعدُّديّة والوحي والكائن المطلق والفضيلة والنَّصّ والتَّأويل والاعتقاد والشَّعائر والجماعة المؤمنة. التَّعريف يشكِّل نقطة ارتكاز يطلُّ بها الباحث على التَّنوُّع والتَّعدُّد والاختلاف في الموضوع الواحد، مع ضرورة اللّيونة الكافية في التَّعريف تسمح بتعديله عندما تتبدى معطيات جزئية وفرعية تقتضي ذلك. والّذي يسهّل علينا معضلة التَّعريف، أنّنا لسنا أوَّل من غامر في تعريف الدِّين ولن ننشئ لأنفسنا تعريفاً خاصّاً، بل سنستعين بالتَّعريفات الأكثر قبولاً ورواجاً في ميدان الدِّراسات الدِّينيَّة، لغرض تلمُّس أهمّ مرتكزات وملامح ما يسمّى بالظَّاهرة الدِّينيَّة.

هنالك ثلاث جهات في تعريف الدِّين: **لغويّة، موضوعيّة، ولاهوتيّة.**

١ ـ التَّعريف اللُّغويّ لكلمة Religion وكلمة دين:

١.أ ـ معنى كلمة Religion:

كان شيشرون وهو من أوائل من بحث في الدِّين الطَّبيعي، يرى أنَّ كلمةReligion مشتقة من كلمة Relegere الّتي تعني قطف أو التقط، وتعني أيضاً المتابعة أو إعادة الجمع أو تجديد الرّؤية بدِّقة، أمّا اللاهوتيون الأوائل كلاكتانس وأوغسطين وسرفيوس، فكانوا يستخرجون كلمة Religion Or Relgio من كلمة Religare الّتي يرون فيها فكرة الرَّبط، سواء الرَّبط تجاه بعض الممارسات أو الرَّبط الجامع بين النَّاس والآلهة[2]. أمّا لالاند فلا يستبعد أن تعني نفس كلمة Religion ذات المعنى الّذي تعنيه كلمة Colere أي: أعتني

(١) **نظرية التغذية العكسية**، تشبه منهج التجربة والخطأ في المعرفة. وهي من أهم النظريات في عالم الأجهزة الذكية.

(٢) جاكابن لاغربه، **الدين الطبيعي**، ترجمة منصور القاضي، مجد، ١٩٩٣، بيروت، ص ٨- ١٥.

وأُجلُّ أو أُحترم شيئاً ما[١].

وسواء تعلَّق معنى كلمة Religion بالرّؤية أو بالجمع أي بما له علاقة بالمعتقد، أو بالرَّبط والالتزام أي بما له علاقة بالواجبات والسُّلوك، فإنَّ لالاند يرى أنَّ كلمة Religio تعني في اللاتينية الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب الضَّمير بواجب تجاه الآلهة. أي أنَّ اللّفظ استعار معنى الرَّبط والجمع، ليحوّله إلى حالة التزام بسلوك وإدراك للحقيقة المتعالية الأزلية. لذلك كانت كلمة Religio تعرّف في قواميس اللُّغة بالعلاقة مع المقدس أو الله. ففي قاموس ليتز: الدِّين مجموعة مذاهب وممارسات تكوّن علاقة الإنسان بالقدرة الإلهية. وفي قاموس أوكسفورد: الدِّين هو إدراك البشر لقوَّة فوق بشريّة وبالأخص الإله أو الآلهة الشخصيين والتَّوجُّه لهم بالطَّاعة والعبادة[٢].

لذلك فإنَّ الكلمة بحسب استعمالاتها الأولية تتضمن:

أوّلاً: مجموعة معتقدات أو فرضيات تتعلّق بالإله أو الآلهة.

ثانياً: مجموعة أفعال عباديّة تعبّر عن الالتزام أو الارتباط بالكائن الأسمى.

ثالثاً: وجود علاقة بين النَّفس البشريّة ـ جماعيّة كانت أم فرديّة ـ وبين الله.

رابعاً: وجود فكرة الله الّذي هو الموضوع الباطنيّ والجوهريّ للدين.

١ . ب ـ الدّين في اللُّغة العربيَّة:

وردت لهذه الكلمة عدَّة معانٍ:

الدَّين (بالفتح) واحد الدُّيون، قال ابن الأعرابيّ: «دِنْتُ وأنا أدين إذا أخذت ديناً، وفي الصِّحاح: دِنْتُ الرَّجل أقرضته»[٣].

والدِّين (بالكسر)، من الديَّان أي القهار، تقول: دان النَّاس، أي قهرهم فأطاعوا،

---

(١) **موسوعة لالاند الفلسفية**، كلمة Religion.

(٢) **الدين الطبيعي**، مصدر سابق.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، كلمة دين.

ويقول النَّبيّ محمَّد ﷺ: أُريد من قريش كلمة تدين لهم بها العرب، أي تطيعهم وتخضع لهم. ويُقال أيضا: الدِّين (بالكسر) هو الطَّاعة والحمل على ما يكره، ودانه ديناً أي أذلّه واستعبده، ودِنْتَه ودِنْتَ له أي أطعته. كذلك من معاني الدِّين الجزاء والمكافأة والمحاسبة، ودِنْتَه بفعله ديناً أي جزيته. كذلك يستعمل الدِّين بمعنى السُّلطان. ومن معاني الدِّين أيضاً العبادة، ويكون جمع الدِّين أديان، يقال: دَانَ بكذا وتَدَين به فهو ديِّن (بالتَّشديد) ومتديِّن[1].

ومن معاني أو استعمالات الدِّين، العادة والشَّأن، يقول العرب: ما زال ذلك ديني وديدني أي عادتي، ومن المعاني القريبة لذلك أيضاً الحال، يقال: لو لقيتني على دين غير هذا لأخبرتك[2].

ولا يخفى ما بين هذه المعاني كلّها من تقارب وتلازم، فالقهر والسُّلطة يستوجبان الطَّاعة والخضوع، ويستتبعان حقَّ المحاسبة والجزاء والمكافأة والعقاب، وهي من مستلزمات العبوديّة لله تعالى.

ولا يبعد أن تكون كلمة الدِّين (بالكسر) قد اشتقت من الدَّين (بالفتح) نتيجة أنَّ الاقتراض ينشئ علاقة سلطة بين الدَّائن والمديون، تستوجب خضوعاً أو طاعة من الثَّاني للأوَّل، طالَما أنَّ حالة المديونية قائمة، وتتسع السُّلطة وتكبر كلَّما كان القرض أكبر، وتصبح سلطة دائمة عندما يعجز المديون عن أداء دينه. وبالتَّالي استعيرت علاقة المديونية بين الدَّائن والمدين، لتستعمل الكلمة في كلِّ موارد الطَّاعة القهرية والملزمة.

والدِّين بمعنى التَّديُّن والعبادة، لا يخلو من معنى الدَّين (بالفتح) لأنَّ خلق الإنسان يوجد حالة مديونية دائمة لا تنفك بذمَّة الإنسان تجاه خالقه، تستولد الطَّاعة والخضوع له وتستوجب الإقرار له بفضله وعظمته، وتستتبع العبادة له كتعبير عن شكر للمنعم الّذي: ﴿وأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةً وَباطِنَةً﴾[3]، ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لا تُحْصُوها﴾[4]. كما وأنَّ

(١) لسان العرب. مصدر سابق.
(٢) لسان العرب، مصدر سابق.
(٣) سورة لقمان: الآية: ٢٠.
(٤) سورة النحل: الآية: ١٨.

استمرارية المديونية لله، تجعل الطّاعة والعبادة له دائمتين وثابتتين، أي تجعل العبادة عادةً وشأناً وحالاً للإنسان، يلازم وجوده وحياته، فالعبادة ليست لحظة طارئة ومؤقتة، والتّديُّن ليس ظرفاً، بل هو شأنٌ حياتي وحال من أحوال وجوده لا ينفك عنه. هكذا توحي اللّغة واستعمالاتها.

ولو حلّلنا العناصر الأساسيّة الّتي يحويها استعمال الكلمة بمعنى التّديُّن والعبادة، فهي:

أ ـ عبارة عن علاقة طاعة وخضوع، وحالة مديونية دائمة، بين الإنسان، جماعةً أو فرداً، وبين الله. وقد تتجلّى هذه العلاقة بجملة شعائر وعبادات يؤدّيها الفرد تجاه خالقه. ولعلَّ هذا العنصر يماثل العنصر الموجود في معنى كلمة: Religion، الّذي هو وضع الارتباط والالتزام للكائن الأعلى بالإجلال والعبادة.

ب ـ وجود كائن أعلى، صاحب سلطان وقدرة قهر، يُدين له الفرد بالطّاعة والعبادة والخضوع. وبما أنَّ كلمة دين تتمحور حول علاقة الخضوع والطّاعة، فإنَّ فكرة الله لا تعبّر إلاّ عن الطّرف الأعلى في علاقة الطّاعة والخضوع المطلقتين، ولا تحمل بداخلها أيّة عقيدة أو فهم عن طبيعة أو حقيقة ذلك الكائن، إنّه فقط كائن ندين له بالطّاعة والعبادة الدّائمتين.

وإذا كان لفظا دين وReligion بحسب معناهما اللّغوي يفتقران بداخلهما إلى الغنى المفهوميّ، إلاّ أنَّ تداول لفظ الدّين في مجال الفكر والتّنظير، أضاف في داخله جملة معتقدات ومفاهيم ذات طبيعة نظريّة وتقعيديّة وبرهانيّة وتأسيسيّة، وسّعت من دائرة استعمال اللّفظ، وأغنت من دلالاته ومنحته وفرة معنى ارتقت به إلى مستوى التّداول الواعي والمحدّد.

اعتراض:

المطلوب في تعريف الدّين معرفة المعنى الّذي استقرّ عليه استعمال الدّين، وهذا يختلف بالتّأكيد عن معناه اللّغوي الأوليّ، فالدّين باستعمالاته المعاصرة، هو أقرب إلى أن يكون مصطلحاً يشير إلى النُّظم الدّينيّة ذات العلاقة بالمقدس، أكثر من أن يكون لفظاً يحدّده معناه

الأصليّ أو تفسّره معاجم وقواميس اللّغة. وبما أنّ موضوع البحث هو التّعدّديّة الدّينيّة، الّذي يعني تناول فكرة الخلاص أو الأحقية الدّينيّة بين الأديان المختلفة، فإنّه يكفينا تسمية كلّ منظومة علاقة بالمقدس ديناً، وبالتّالي يصبح لفظ الدّين مصطلحاً اعتبارياً في تسمية أيّة ظاهرة اجتماعيّة وإنسانيّة تقوم على العلاقة مع الكائن أو الحقيقة الأسمى. أي إنّ الظّاهرة الدّينيّة، كحقيقة موضوعيّة قائمة، هي الّتي تحدّد معنى ودلالة دينيتها وليس المرجع اللّغويّ الّذي يفقد صلاحيته في تحديد الدّلالة الموضوعيّة للدين. بذلك لا تعود لنا أيّة حاجة إلى تقصّي المعنى الأصلي لكلمة الدّين، بل يكفينا التّعارف على تسمية الظّاهرة الدّينيّة بأيّ لفظ، محليّاً كان أم أجنبيّاً، طالما أنّ اللّفظ مجرّد إشارة وعلامة على ظاهرة خارجيّة وموضوعيّة حاضرة في الاجتماع الإنسانيّ. وبالتّالي فإنّ الّذي يعرّف الظّاهرة ليس اللّفظ بل الظّاهرة نفسها كحقيقة إنسانيّة قائمة.

لذلك لا بُدّ أن يستند التّعريف إلى النّشاط العلميّ الّذي يُراقب الظّاهرة ويكتشف مكوّناتها الأساسية ويعبّر عنها بألفاظ جامعة تعبّر عن حقائقها الأساسية. وبالتّالي فإنّ اللّغة ليست مرجعاً مناسباً لتعريف الدّين، بل هي مجرّد مرجع فنيّ أو قواعديّ في انتقاء الألفاظ المناسبة للتعبير عن المعاني الّتي يُراد بها تعريف الظّاهرة الدّينيّة، حتّى يكون التّعبير مطابقاً لما في النّفس من المعنى. فالأصل وصاحب السّبق في التّعريف هو المعنى، وليس اللّفظ سوى وسيلة تعبير ونقل للمعنى وفق مقتضيات اللّغة وقواعدها.

رغم وجاهة هذا الاعتراض في الكثير من مضامينه، إلاّ أنّنا لا يمكننا أن نستثني اللّغة من التّعرّف على أوجه معاني الدّين. فالمعنى الأصليّ للدين، الّذي يختزنه اللّفظ وتشير إليه قواميس اللّغة ككلّ المعاني الطّارئة عليه والمتجدّدة فيه، هو تعبيرٌ عن مستوى تفاعل ونمط تجربة وأسلوب تعبير في العلاقة مع المتعالي، وهي معانٍ تبقى مختزنة في طبقات معنى اللّفظ رغم التّجدّد المستمر لمعناه في التّاريخ ورغم طروء معانٍ إضافية عليه من سياق التّحولات الإنسانيّة. فالمعنى الأصلي لا يختفي بل يصبح معنىً كامناً تتناقله أجيال المجتمع في بناها اللاشعورية وتكون جزءاً من المحدّدات الخفية وغير الظّاهرة للسلوك الدّينيّ نفسه. فاللّغة ليست مجرّد اصطلاح فنيّ للتعبير عن المعنى الدّينيّ، بل هي وعاء الفكر الدّينيّ الّذي لا يقنّن مستويات التّعبير فحسب، بل يحمل من القيم الآمرة ما ينظّم بها طرق الفكر الدّينيّ

ويوجّه الرّؤية عن العالَم. وبالتّالي فإنّ اللّغة هي جزءٌ من المكوّن الموضوعيّ للظاهرة الدّينيّة نفسها، فلا تعود اللُّغة أداة تعبير فنيّ، بل هي جزءٌ مكوّن للظاهرة الدّينيَّة، خاصّة وأنّ اللُّغة هي وسيلة تعبير الظّاهرة الدّينيّة عن نفسها، وهي مرجع معناها ومصدر تنظيمها لنفسها.

فالأديان كلُّها تقريباً، تقوم على نصوص تأسيسيّة، هي مرجع معناها ومصدر حقائقها، والنّصّ لا يتقوّم إلاّ بلغة تنظِّم التّعبير وتضبط المعنى وتكون واسطة الاتصال والتّفهيم للآخرين. هذا يعني أنّ اللّغة هي مرجع ومنطلق للتعبير عن أيِّ دينٍ تاريخيّ وأساس في تفسير نصوصه التّأسيسيّة وتأويلها؛ أي تصبح اللّغة وسائر المفردات المستعملة في التّعريف عن الدّين، مكوّناً موضوعيّاً للظاهرة الدّينيَّة، وتجلّياً من تجلياتها، ومرجعاً لمعناها ومقاصدها. فكما أنّ الظّاهرة الدّينيّة حالة اجتماعيَّة ومظهر سلوكيّ ونفسيّ، فإنّ الدّين أيضاً ظاهرة لغويّة وحقل تأويليّ بامتياز.

٢ ـ التّعريف الموضوعيّ:

آثرت أن أسمّي التّعريف بالموضوعيّ، في كون الظّاهرة الدّينيّة موضوعاً للمراقبة والبحث، أي تعرف بما تظهر للباحث وما تترك فيه من انطباعات أو تصوُّرات حولها. والباحث هنا ليس مجرَّد متلقٍّ بل هو كائنٌ ناشط، يعيد إنتاج معطيات الظّاهرة في تصنيفات وعموميات تمكّنه من تعريفها ومن توقعها والتّحكُّم العقليّ في حركتها. لذلك فإنّ الموضوعيّ هناك لا يأتي في مقابل الذّاتيّ، فكما يمكن للظاهرة الدّينيَّة أن تكون حالة خارجيّة يلحظ الباحث تجلياتها في الواقع الإنسانيّ، كذلك يمكن أن تكون ذات الباحث موضوعاً ومحلاًّ للنظر من جهة مراقبة وتوصيف تجربته الدّينيَّة وشعوره الإيمانيّ، محاولاً اكتشاف آثار التّجربة الدّينيَّة في باطن الإنسان بأن يجعل من ذاته عيِّنة دراسة تقبل التّعميم على الآخرين. أي رغم اتِّحاد ذات الباحث مع موضوع البحث، إلاَّ أنَّ هنالك فصلاً لحاظيّاً يبقى قائماً بين ذات الباحث كموضوع للدراسة وبين الباحث كدارس ومراقب، يمكّنه من نقل تجربته وتفاعلاته الباطنية بلغة وصفيّة قابلة للتعميم.

تتعدَّد التّعريفات بتعدُّد زاوية الباحث واختلاف منطقة الاهتمام في الظّاهرة الدّينيّة. إلاَّ أنَّ أكثر تعريفات الدِّين، كانت في ميدان علم الاجتماع وميدان علم النَّفس.

٢ . أ- التّعريف الاجتماعيّ:

للوصول إلى تعريف شامل للدين يلجأ الكثير من الاجتماعيين إلى منهج المقارنة، وهو المنهج الأكثر تداولاً بين الأنتربولوجيين والأكثر جاذبية لدى علماء الاجتماع وعلماء النّفس. والغاية من منهج المقارنة هي إيجاد مساحة مشتركة بين الأديان البشريّة، إمّا بالبحث عن المكوّنات الّتي تشكّل البنى المشتركة بين جميع الأديان، ولنسمها المقاربة البنيوية (Structural)، وإمّا بالبحث عن الوظائف المشتركة، ولنسمّها بالمقاربة الوظائفيّة (Functional)[١].

٢ . أ. ١ - التّعريف البنيـويّ:

يرى الكثير من علماء الاجتماع وعلى رأسهم دوركهايـم أنّ الدّين ظاهرة اجتماعيّة، وأنّه لَم يتضح وينمُ إلاّ في مجموعة من خلّص المؤمنين، فالمجتمع كما يقول دوركهايـم لَم يعبد ديناً إنّما عبد نفسه[٢].

ويقول ماكس فيبر: إنّ الدّين هو نوعٌ خاص من التّصرُّف في المجتمع، ويتضمن المجال الخاص بالنّشاط الدّينيّ تنظيماً لعلاقات القوى الخارقة مع الإنسان. فكلّ ديانة هي تنظيم نجد فيه أدواراً متمايزة وتراتبية بين هذه الأدوار[٣].

ويقول تالكوت بارسونز: إنّ الدّين هو نقطة الوصل الأساسيّة بين النّظام الاجتماعيّ وبين نظام التّقاليد الاجتماعيّة[٤].

أمّا جان بول ويليم: فيرى أنّ الدّين طريقة تصرُّف في المجتمع، وهو نشاط اجتماعيّ ينتشر في المجتمع يقتصر على تواصل رمزيّ منتظم عبر الشّعائر والمعتقدات[٥].

من هنا فإنّ الجامع بين كلّ الاجتماعيين هو اعتبار الدّين كنشاطٍ اجتماعي منتظم.

---

(١) بارباره هاروغروف، علم اجتماع الدين، فايكنغ بنغوين، طبعة ثانية، البنوي، ١٩٨٩، ص ١٧-٣٠.
(٢) إميل دوركهايم، الأشكال البدائية للحياة الدينية، فري برس، ١٩١٥.
(٣) ماكس فيبر، الاقتصاد والمجتمع، ١٩٢١، باريس بلون، ١٩٦١، ص ٤٢٩.
(٤) تالكوت بارسونز، محاضرات في النظرية الاجتماعية، فري برس، ١٩٥٨، ص ٢٠٨، ٢٠٩.
(٥) جون بول وليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة: بسمة بدران، مجد، ٢٠٠١، ص ١٧٣- ١٩٠.

أمَّا العناصر الأساسيّة الّتي لا تفارق أيّة ظاهرة دينيّة، فهي الجماعة المؤمنة المنظّمة والمعتقدات والطُّقوس والمقدس، وهي عناصر يمكن استنتاجها بسهولة من تعريفات الاجتماعيين التَّالية للدين:

يرى دوركهايـم أنَّ الدِّين نظام موحَّد من المعتقدات والممارسات تجاه الأشياء المقدسة، الّتي تحميها الممنوعات وأساليب العزل. ويرى أنَّ المعتقدات تعبِّر عن طبيعة المقدَّسات وعلاقتها فيما بينها أو مع الدنيويات، أمَّا الشَّعائر فهي السُّلوك الّذي يحدِّد كيفية التَّعامل مع المقدَّسات[1].

يقول تيستار: الدِّين مجموعة منظّمة من العقائد والشَّعائر تفترض الاعتراف بمبدإ خاص بالفاعلية يقوم في الآن ذاته بتنظيم نظرتها إلى العالَم ويعطي معنى لشعائرها[2].

يقول كارل دوبلاير: الدِّين نظام موحَّد من المعتقدات والممارسات يرتبط بحقيقة تفوق التَّجريبيّة وترتقي لتوحّد كلّ من يتبعها بهدف تشكيل جماعة معنويّة واحدة[3].

كذلك فقد عرَّف لالاند الدِّين أنّه ظاهرة تحتوي ثلاثة عناصر، يقول: «الدِّين: أ ـ مؤسسة اجتماعيَّة متميِّزة بوجود إيلاف من الأفراد المتَّحدين بأداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصِّيغ. ب ـ الاعتقاد بقيمة مطلقة لا يمكن وضع شيء آخر في كفَّة ميزانها وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه. ج ـ تنسيب الأفراد إلى قوَّة روحيَّة أرفع من الإنسان وهي قوَّة منتشرة، إمَّا كثيرة وإمَّا واحدة هي الله»[4].

ويقول ماكس فيبر: «من الواضح أنَّه إذا كانت كلُّ ديانة تنظيماً فلا يعني ذلك أنَّ كلَّ تنظيم هو دين، بل الدِّين هو التَّنظيم الّذي يدير ما هو مقدس»[5]. بهذا التَّعريف الّذي أدرجه فيبر، تخرج المذاهب الإنسانيّة والعقائد الماركسيَّة عن كونها ديناً، رغم الجدل الكبير الّذي دار حول إدخالها ضمن الظّواهر الدِّينيّة. إذ إنَّ بُعد العلاقة مع الكائن المتعالي

(١) **الأشكال البدائية**، مصدر سابق.

(٢) أ. تيستار، هبات الآلهة، **علم الإنسان الديني وعلم الاجتماع المقارن**، باريس، آرامان كولان، ١٩٩٣، ص ٢٤.

(٣) ك. دوبلير، **تقرير حول وضع علم اجتماع الدين**.

(٤) موسوعة لالاند الفلسفية، **كلمة الدين**، مصدر سابق.

(٥) ماكس فيبر، مرجع سابق.

أو المقدس، هو السّمة والعنصر الّذي يضع الظّواهر الدِّينيَّة في تصنيف يغاير تصنيف الاتّجاهات والعقائد العلمانيّة والإنسانيّة والماركسيّة، على الرَّغم من أنَّ هذه الاتّجاهات تولّد بداخلها مناخات قداسة خفيّة حول مؤسِّسيها ونصوصها ومبادئها، إلاّ أنّها قداسة لا ترتقي لتماثل قداسة الكائن المتعالي (إله أو آلهة) الّذي تختلف العلاقة معه عن العلاقة مع أشكال التَّقديس الأخرى بالماهية والحقيقة وليس فقط بالدَّرجة أو المستوى. وهذا ما دفع (أوتو) صاحب كتاب فكرة المقدس، للقول إنَّ العقلنة الحديثة شوهت التّفكير الدِّينيّ، حيث إنّها اختزلت فكرة المقدس إلى مجرّد صفات لله يمكن تعقّلها والتّعبير عنها بعبارات نخبوية. وهذا على خلاف فكرة المقدس الّذي هو كائن وراء الإدراك العقليّ أو المعيار الأخلاقيّ، إنّه العنصر الأكثر داخليّة في كلّ الأديان، إنّه القوّة الحيَّة منذ الأزل الّتي تولّد تجربة لا تقبل الاختزال وتخلق تجربة شعوريّة فريدة، إنّه الكائن المتعالي الغامض الّذي يثير الدّهشة والرُّعب في آنٍ[1].

ويمكننا اعتماد تعريف مشترك بين شتّى هذه التّعريفات، وهو ما أوردته جاكلين لاغريه[2]: «كل دين يتضمن: أ ـ مجموعة معتقدات أو فرضيات تتعلّق بالإله أو الآلهة وما هي عليه وما تنتظر من الإنسان والمصير الّذي تحتفظ له به. ب ـ مجموعة قواعد ممارسة فرديّة وجماعيّة تشكّل التّعبُّد المتوجب لله. ج ـ تجمعاً من النّاس يتقاسم هذه المعتقدات وهذه الممارسات، يمكن أن يتميّز عن باقي التّجمعات ويكون عندها كنيسة (أو مؤسسة منظّمة لشؤون المقدس)».

٢.أ.٢ ـ التّعريف الوظيفيّ:

رأى توماس لوكمان أنَّ أفضل تعريف موضوعيّ للدين هو التَّعريف الوظائفيّ، إذ كما تعرف المؤسسة الاقتصاديّة في أيِّ مجتمع من خلال وظائفها الّتي تسهل توزيع الموارد والخدمات، أو كما يعرف النّظام السّياسيّ بطرق استعماله وممارسته للسلطة، كذلك لا بُدَّ من تعريف الدِّين من خلال وظائفه الّتي ينجزها لصالِح المجتمع. من هنا فإنَّ النَّظريّة

---

(١) رودولف أوتو، فكرة المقدس.

(٢) الدين الطبيعي، مصدر سابق.

الوظائفيّة تركّز على مساهمة الدّين الوظائفيّة للنظام الاجتماعيّ[1]. فعندما يحيل الدّين إلى معتقدات ما ورائية تتعلّق بعلاقة الإنسان بالغيب، فإنّها توفر رؤية فوق تجريبيّة عن الحقيقة الكليّة والشّاملة، إنّها تقدّم حلولاً وأجوبة ما ورائية تفسّر بها وتعالِج الأحداث والتّجارب اليومية، وبتعبير تالكوت بارسونز أنّها تقدّم: «مرجعيّة متعالية للأحداث والوقائع الإنسانيّة المعاشة»[2].

تعتبر النّظريّة الوظائفيّة أنّ حاجة المجتمع للدين نابعة من خصائص أساسيّة ثلاث في الوجود الإنسانيّ:

أوّلاً: الإنسان يعيش في حالة عدم التّوكيد (Uncertainty)، فالأحداث الّتي تؤمّن له سلامته وحسن أحواله ليست تحت سيطرته الكاملة. أي أنّ الوجود الإنسانيّ خاضع لعامل الصُّدفة (Contingency). ومهما كان السُّلوك أو النّشاط الإنسانيّ مدروساً بعناية أو نفذ باحتراف فإنّ الإنسان معرّض دائماً للخيبة.

ثانياً: محدوديّة قدرة الإنسان على التّحكّم والتّأثير بشروط حياته، حيث يعيش صراعاً دائماً بين ما يريده وبين البيئة المحيطة بالعجز. فليس كلّ ما يتمنّاه المرء يدركه، والموت والألَم والإكراه والشّرُّ من سمات وجودنا، وهي الّتي تحرمنا من إشباع سعادتنا، إنّها سمة العجز (Powerlessness).

ثالثاً: والمجتمعات تعيش في ظروف النُّدرة (Scarcity)، الّتي تولّد الارتباك والحرمان.

ويمكن القول إنّ شريحة واسعة من علماء الاجتماع البارزين قد قاربوا الدّين من منظور وظائفيّ، ومن أبرزهم تالكوت بارسونز وماكس فيبر وميلونسكي ريد كليف براون ودوركهايم وحتّى فرويد كما سيتبيّن لاحقاً.

ويمكن تمييز ستّ وظائف رئيسيّة للدين:

١ ـ يقدّم الدّين الدّعم والتّعزية والمصالحة من خلال ربط مفهوم الما وراء بمصير ورفاه

---

(١) باربارە هاروغروف، علم اجتماع الدين، مرجع سابق.

(٢) تالكون بارسونز، مصدر سابق.

الإنسان. كذلك تتبدّى حاجة الما وراء في مواجهة اللاوثوق، وحين تعرّضه لخيبات الأمل كذلك يوفّر الدّين أُسس المصالحة مع المجتمع حين يحسُّ باغتراب غاياته ومعاييره. الدّين يدعم قيم المجتمع وأهدافه الموطدة، يقوي الأخلاق، ويقلّل من التّململ.

يقول مالينوسكي: إنَّ وظيفة الدّين تظهر في حالات الضّغط المعنويّ والعاطفيّ، حيث يوفر الدّين مهرباً من تلك الأوضاع والانغلاقات والّتي لا يمكن للطرق التّجريبيّة أن تقدّمها، بل يتمُّ ذلك عبر شعائر ومعتقدات ذات علاقة بمجال الفوق طبيعي. فالدّين يساهم في تدعيم قيم الإنسان من خلال تقديس التّقاليد والتّكيُّف والانسجام مع المحيط، ويمنح الدّين الشّجاعة في مواجهة خطر الموت[1].

ويقول كليفورد جيرتز: الدّين نظام رموز يثير لدى البشر حوافز قوية وعميقة ومستديمة عبر صياغة مفاهيم عامّة حول الوجود وعبر إعطاء هذه المفاهيم مظهراً حقيقيّاً بحيث تبدو تلك الدّوافع وكأنّها لا تستند إلاّ إلى الحقيقة[2].

٢ ـ يعرض الدّين العلاقة مع المتعالي عبر الشّعائر ومراسيم العبادة، الّتي توفّر أرضيّة وجدانيّة لهوية الإحساس بالأمان وذاتية متماسكة في وسط اللايقين والاستحالات الّتي تحيط بالوجود الإنسانيّ. الأفكار الدّينيّة تقدّم أجوبة لمشكلة المعنى وللسؤال عمّا يجب أن يفعله الإنسان على الأرض، وبالتّالي فإنَّ الوظيفة الكهنوتية للدين تساهم في الاستقرار والنّظام.

يقول ماكس فيبر: الدّين يحلُّ معضلة المعنى، الّتي تبرز عند نقطة الانكسار (Breaking Point) الّتي تواجه مصير الإنسان. إنّها تقدّم معايير مقدّسة وذات إجلال للنظم الاجتماعيّة المتشكلة عند نقطة التّصدُّع من خلال توفير أُسس لمعتقدات وتوجُّهات الإنسان فيما يتعلّق بالرّؤية حول الحقيقة الّتي تتعالى على التّجربة اليوميّة في (الآن) والـ (هنا)[3].

ويعرّف وينجر الدّين كمجموعة معتقدات وممارسات يواجه بها الإنسان مجموعة معيّنة من المشاكل الكبيرة في حياة الإنسان، وهو يسدُّ حاجات مرتبطة بظروف الإنسان

---

(١) ب. مالينوسكي، السحر والعلم الديني، فري برس، ١٩٥٤، ص ٢٨، ٢٩.

(٢) كليفورد جيرمز، الدين كنظام ثقافي، ١٩٦٦، ص ٤.

(٣) ماكس فيبر، مصدر سابق.

فيشغل وظائف دائمة كالاستمراريّة الشّعائريّة والتّحكُّم بالمعاناة ومواجهة الموت[1].

أمّا فرويد فيرى: أنَّ الأفكار الدِّينيَّة هي من إبداع الحضارة، لذلك تنبع الأفكار الدِّينيَّة من نفس الحاجة الّتي تنبع منها سائر فتوحات الحضارة ومنجزاتها، وهي ضرورة الدِّفاع عن النّفس ضدّ تفوُّق الطّبيعة السّاحق[2].

٣ ـ الدِّين يقدِّس القيم والمعايير الاجتماعيَّة، فيحافظ على هيمنة الأهداف الجماعيّة فوق الأماني الفرديّة وعلى الانضباط الجماعيّ فوق ردّ الفعل الفرديّ.

يقول ميرتون: إنَّ وظيفة الدِّين البديهية هي أنَّ جميع الممارسات والمعتقدات الاجتماعيَّة تشغل وظيفة إيجابيّة في سير النِّظام الاجتماعيّ وتسدُّ الحاجة إلى التَّكيُّف معه.

وتقول باربارة هارغوف: إنَّ أهمّ وظيفتين للدين هما تكامل الفرد في المجتمع حيث يوفِّر الدِّين نظاماً موحداً من المعنى، وتعزيز قيم المجتمع إمَّا مباشرة باعتبار القيم ذات أصول إلهيّة وإمَّا غير مباشرة بتوفير الأساس الأسطوريّ لها.

٤ ـ يقدِّم الدِّين وظيفة نبوئيّة (Prophetic)، الّتي هي عبارة عن مصدر للاحتجاج الاجتماعيّ ضدَّ الهياكل والشُّروط المستقرَّة في المجتمع[3].

٥ ـ يقدِّم الدِّين وظيفة الهوية، يقول دايفيش: يقدِّم للأفراد حسَّ الهوية الذّاتيّة، مع الماضي السَّحيق والمستقبل اللامحدود، من هم وما هم.

يرى غراهام: أنَّ الدِّين هو الوسيلة الوحيدة الّتي تساعد على التَّكيُّف مع الغموض الأسود الّذي يحيط في كلِّ العصور الدّائرة الصَّغيرة للمعرفة الإنسانيّة.

٦ ـ وظيفة التَّرشيد، حيث يؤدّي الدِّين دوراً أساسيّاً في نموّ ورُشد الفرد عبر مروره في المراحل المختلفة من عمره[4].

كملخص لتلك الوظائف، الدِّين كما يقول (توماس أودي): يوحِّد الفرد مع مجموعته،

---

(١) ح، ملتوف، الدين والمجتمع، نيويورك، ١٩٥٧، ص ٥٨، ٥٩.

(٢) سيغموند فرويد، مستقبل وهم.

(٣) توماس أودي، علم اجتماع الدين، مصدر سابق.

(٤) المصدر نفسه.

يدعمه في حالة اللايقين أو اللاتوكيد، يعزيه عند خيبات أمله، يلصقه بأهداف مجتمعه، يحسِّن معنوياته، يقدِّم له عناصر هويته الذَّاتية، يدعم وحدة واستقرار المجتمع عبر دعم التَّحكم الاجتماعيّ، يحسِّن الأهداف والقيم المستقرّة، ويقدِّم وسائل التَّغلُّب على الذَّنب والاغتراب. وله أيضاً وظيفة احتجاجيّة ذات طبيعة نبوءاتيّة (Prophetic) قادرة على زعزعة استقرار أيِّ مجتمع[1].

اعتراض:

انتُقدت النَّظرية الوظائفيّة لقيامها على افتراض أساسيّ يرى أنَّ وظائف الدِّين ذات طبيعة إيجابيّة دائماً، وهذا نابعٌ من كونها لا تميِّز بين الوظائف الجلية وبين الوظائف الخفية، فالجلية هي الوظائف المقصودة والمصرَّح بها في المؤسَّسات الدِّينيَّة وتسمَّى عادة بالأهداف والغايات، في حين أنَّ الوظائف الخفية هي النَّتائج غير المقصودة وهي الوظائف الَّتي تتجلَّى في الآثار السَّلبية للظاهرة الدِّينيّة[2].

لذلك نجد أنَّ هنالك وظائف سلبيّة مناقضة للوظائف الإيجابيّة الَّتي ذكرناها سابقاً، فكما يمكن للوظيفة الدِّينيَّة أن تكون عنصر تكامل وحماية لقيم المجتمع، يمكن أن تكون مصدر قلق واحتجاج وعدم استقرار وحالة اغتراب وعنصر تكلّس للقيم ومقاومة للتغيير والتَّطوُّر وحماية لسلطة الاستبداد والقهر وسبباً لمزيد من الاغتراب والعزلة وعرضة الدُّخول في السُّلوك اليوتوبي الَّذي سمَّاه ماركس بأفيون الشُّعوب.

كذلك، فقد لاحظ البعض أنَّ الوظائف الإيجابيّة الَّتي نسبت للدين، هي أيضاً وظائف لمؤسَّسات اجتماعيّة أخرى كالمؤسَّسة السِّياسيّة والتَّربويّة والعائليّة، وهذا يؤدِّي إلى الخلط وعدم التَّمييز بين تلك المؤسَّسات وبين المؤسَّسة الدِّينيّة.

ومهما يكن من نواقص في التَّعريف الوظائفيّ، إلاَّ أنَّه أضاء على أهمّ خصائص الظَّاهرة الدِّينيَّة كمشكلة المعنى والتَّجربة مع المتعالي والعلاقة مع المقدس، وهي الخصائص العامَّة الَّتي سمحت بالإشارة إلى ظاهرة معيَّنة واعتبارها ديناً.

---

(١) توماس أودي، مصدر سابق.

(٢) بارباره هاروغروف، مصدر سابق.

كخلاصة لِما تقدَّم، يمكننا تعريف الدِّين من وجهة نظر علم الاجتماع بما يلي:

الدِّين ظاهرة إنسانيّة متقوِّمة بمجموعة مؤمنين يتشاركون عقيدة موحَّدة (ذات طبيعة أسطوريّة) وسلوك عباديّ أو شعائريّ توفِّر بمجموعها إمكانية تكوين تجربة مع المتعالي (أو مع المقدس) تتجاوز التَّجربة اليوميّة. وهو الّذي تتوحَّد وتتكامل به النُّظم الثَّقافيّة والاجتماعيّة والشَّخصيّة (Personality) في كلٍّ جامع وذي معنى.

٢. ب. التَّعريف النَّفسيّ:

رأى البعض أنَّ الدِّين حالة نفسيّة بالدَّرجة الأولى قبل أن يكون ظاهرة اجتماعيّة، وهي ذات وظائف فرديّة قبل أن تكون ذات وظائف اجتماعيّة. يقول وليم جايمس: «الدِّين هو جملة مشاعر وأفعال وتجارب الأفراد في عزلتهم ووحدانيتهم كما يتصوَّرون أنفسهم في موقع العلاقة مع ما يعتبرونه إلهيّاً». ويقول جورج سيمل: «التَّقوى تولِّد الدِّين. والتَّديُّن هو نوعٌ خاص من الشُّعور العاطفيّ يدعونه التَّقوى. والتَّقوى هي إحدى عواطف الرُّوح الّتي تتحوَّل إلى دين عندما تتَّخذ أشكالاً معيَّنة». ويقول هربرت سبنسر: «الدِّين هو الإحساس الّذي نشعر به حينما نغوص في بحرٍ من الأسرار». يقول ماكس مولر: «هو الإحساس باللامتناهي». ويقول فيورباخ: «هو الغريزة الّتي تدفعنا نحو السَّعادة»[١].

يهتمُّ النَّفسانيّ بدراسة السُّلوك الدِّينيّ والتَّجربة الدِّينيَّة معاً. وقد أحصى (لوبا) في كتابه «دراسة نفسيّة للدين»[٢] ما لا يقلُّ عن ثمانية وأربعين تعريفاً للدين. ولكن يمكننا لفت الانتباه إلى ثلاثة تعريفات تكون كافية في تجلية الظَّاهرة الدِّينيَّة من منظور نفسانيّ:

أوَّلها: تعريف (فرايزر) في كتابه «الغصن الذَّهبيّ»[٣]: «الدِّين هو تحالف أو تصالح قوى متفوِّقة على الإنسان الّتي يعتقد أنَّها توجِّه وتتحكم بمسار الطَّبيعة والحياة الإنسانيّة».

ثانيها: تعريف (جايمس مارتنييه) في كتاب «دراسة في الدِّين»: «الدِّين هو اعتقاد بإله سرمديّ، أي الإيمان بعقل وإرادة إلهيين يحكمون العالَم وتجمعه بالإنسان علاقة

(١) فيورباخ، **الدين**، ترجمة: أحمد عطية، مجد، ١٩٩١، بيروت.

(٢) روبرت، **علم نفس الدين**، كامبريدج، ١٩٦١.

(٣) **علم نفس الدين**، مصدر سابق.

أخلاقيّة»[1].

ثالثها: تعريف (ماكتاغرت) في كتابه «بعض من دوغما الدِّين»: «الدِّين هو حالة ذهنية، هو عبارة عن عاطفة قائمة على الإيمان الرَّاسخ بالتَّناغم بين أنفسنا وبين العالَم بمداه الواسع»[2].

من التَّعريفات الثَّلاثة يمكننا استخلاص ثلاثة عناصر يتقوَّم بها الدِّين من الزَّاوية النَّفسيّة وهي: السُّلوك، المعتقد والشُّعور. بالتَّالي واستناداً إلى هذه العناصر، يمكننا تعريف الدِّين من الوجهة النَّفسانيّة: شعور بعلاقة عملية مع ما يعتقد بأنَّه الكائن (أو الكائنات) الفوق البشريّ[3].

٣ ـ التَّعريف اللاهوتيّ:

يقارب اللاهوتيّ الدِّين بطريقة مختلفة عن غيره، فالدِّين عنده ليس مجرَّد ظاهرة موضوعيّة قائمة في الواقع الإنسانيّ، وإنَّما هو طريق إلى الحقيقة، وسبيل علاقة قويمة مع الكائن الأسمى أو الله. اللاهوتيّ لا يقف خارج الظَّاهرة الدِّينيَّة ليراقبها عن بعد، بل يتموضع في قلبها ويتحرَّك داخل أروقتها، فتجد عبارته محمَّلة بمعايير وأحكام أخلاقيّة وعبارات آمرة، تجعل اهتماماته تنصَبُّ على قيمة الدِّين وصلاحيته لا على توصيفه أو تعريفه.

هذا لا يعني أنَّ اللاهوتيّ يرفض موضوعيّة الظَّاهرة الدِّينيَّة، ولكن زاوية اهتماماته تتركَّز على إنتاج وتفسير الخطاب الدِّينيّ، ليوضح بهما مراد الله ويبيِّن واجبات الإنسان تجاه خالقه. أي يتعاطى اللاهوتيّ مع الدِّين كطريق خلاص وهداية وحقّ، فلا يعرف الدِّين أو يصفه كظاهرة إنسانيّة، بل يتداوله بلغة آمرة أو ناهية وبتوصيف أخلاقيّ ومعياريّ، تعبِّر عمَّا يقوله الدِّين عن نفسه لا عمَّا يُقال عنه.

ويمكن القول: إنَّ الأديان، في المسيحيّة والإسلام بالخصوص، لَم تعرِّف معنى الدِّين

(١) علم نفس الدين، مصدر سابق.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.

أو ما يرادفه من ألفاظ كالإيمان والطّريق، بل عرّفت الدّين حين الاستعمال، بصفته حقّاً أو مخلّصاً أو هادياً، ممّا يعني أنّها استندت إلى حقيقة ومعنى للدين سابقتين على توصيف الدّين بكونه دين حقّ، أي سابقتين على أيّة إضافة معياريّة أو تقويميّة للدين. فتعريف الدّين الموصل إلى رضا الله وإلى خلاص الإنسان، لا يقدم تحديداً لمعنى الدّين، بل يبحث في شروط صلاحية الدّين في الوصول إلى الله. هذا يعني أنّ حقيقة الدّين مستقلّة عن أيّ توصيف معياريّ أو خاص للدين، بحيث يصحُّ أن يُقال دين حقّ ودين ضلال، وإيمان قويـم وإيمان فاسد. فالأديان الخاصّة لا تملك أن تعرّف الدّين، بل تملك أن ترجّح بين الأديان، أو أن تصف ديناً خاصّاً بالاستقامة والهداية والصّحة. ممّا يعني أنّ الأديان وكما سنرى تستندُ إلى المعنى المتكوّن مسبقاً عن الدّين، في تعريف حقائقها وقيمها الجديدة. وبالتّالي فإنّ التّعريفات الّتي انطلقت من مراقبة الظّاهرة الدّينيّة كظاهرة موضوعيّة، تبقى تحمل صلاحيتها ومرجعيتها داخل الفضاء الدّينيّ نفسه. فالأديان لا تؤسّس حقيقة الدّين، بل تؤسّس حقيقة دينيّة جديدة، ولا تؤسّس نوع الدّين، بل تؤسّس فرداً من أفراده.

وإذا قصرنا بحثنا في معنى الدّين على الإسلام والمسيحيّة، فإنّنا لا نجد تعريفاً مباشراً للدين بنحو مستقلّ عن قيمته المعياريّة، سواء في النّصوص التّأسيسيّة الأولى (كالقرآن والإنجيل) أو في النّصوص المفسّرة. ولكن يمكننا التّعرُّف إلى معانـي لفظ الدّين من الاستعمالات الموجودة في النّصوص الدّينيّة نفسها، وتلمُّس المعنى القابع وراء ذلك الاستعمال والّذي يتداوله النّصُّ الدّينيّ كمعنى جاهز أو متشكّل بنحوٍ مسبق على تشكّل النّصّ الدّينيّ نفسه.

٣ . أ. الدّين في المسيحيّة:

لا يختلف معنى الدّين في الإسلام عن المسيحيّة، إلاّ أنّ الفارق بينهما، هو أنّ مصطلح الدّين قد استعمل في الإسلام منذ البداية التّأسيسيّة له، في حين أنّ اللّفظ الدّال على الدّين مباشرة لَم يستعمل في الإنجيل ولَم يرد في عبارات الآباء المؤسّسين[١]. حيث استعملت عبارات

(١) يؤيّد ما ذكرناه، قول (بولس خوري) في كتابه: «مفهوم الدّين»، أنّ النّصوص الدّينيّة الأولى الّتي تردُ فيها كلمة دين نادراً ما تحدّد معناها.

مرادفة لمعنى الدين: كالإيمان والنّاموس والطّريق، وقانون الإيمان. فلفظ (Religion) أو ما يرادفه، قد استعير في مرحلة لاحقة بعد تداوله من قبل شيشرون والرواقيين ضمن جهودهم في التّأسيس للدين الطّبيعيّ، حيث اتّخذ لفظ (Religion) عندها قوّة الدّلالة على كلّ ظاهرة دينيّة ذات علاقة بالله، كما جاء في تعريف اللاهوتيّ (لاكتانوس): أنّ الدّين هو صلة بالسّبب الأخير، بالله الواحد خالق العالَم.

وقد أحصى بولس خوري استعمالات اللاهوتيين المسيحيين لكلمة الدّين من القرن الثّامن حتّى القرن الثّاني عشر، فوجد أنّ المقوّمات الّتي يتحدّد بها الدّين هي: المعتقدات، العبادات وهي الشّعائر والأسرار، الأخلاق الّتي تتضمن الأوامر والنّواهي والفضائل والرّذائل، الشّريعة وهي التّعبير عن مشيئة الله في ما خصّ المعتقد ومسلك الحياة للنّاس، جماعة المؤمنين كمؤسّسة اجتماعيّة[1].

كذلك فقد أحصى بولس خوري وظائف الدّين في استعمالات المسيحيين العرب من القرن الثّامن حتّى القرن الثّاني عشر، يقول: ثَمّة مفردات تعبّر عن وظيفة الدّين، علماً أنّ وظيفة الدّين هي بمثابة تحديد لماهيته، فكما كانت الشّريعة والنّاموس والحكم وغيرها مرادفات للدين، كذلك لدينا مرادفات أخرى له تعبّر عن الهدف المنشود من الدّين وهو التّقرّب إلى الله والفوز بالخلاص. وهذه المفردات هي: الهدى الّتي جاءت بمعنى البحث أو الرّشاد إلى السّبيل القويم، الطّريق ومن معانيها واستعمالاتها المرادفة الطّريقة والسّبيل والصّراط والسّيرة والمنهاج، العهد وهو بمثابة عقد بين الله وبين النّاس مدوّن في كتاب ومثبّت بذبيحة، الخلاص وهو ما ينشده النّاس أوّلاً وآخراً. فبعد طاعة الله في الاعتقاد والعمل يتوق النّاس إلى الحظوة بالنّعيم الأبديّ في الآخرة وينجون من العقاب الأبديّ في الآخرة. الخلاص هو النّجاة والإنقاذ، والإنقاذ يعني أن يسلم الإنسان من الخطيئة ومن سلطان الشّيطان.

ويذكر كيرلس، تعريفاً لقانون الإيمان يُرادف تعريف الدّين: يعبّر عن قانون الإيمان بالمعتقد أو المجموعة أو الجدول الّذي يعترف أنّه هو وسائر المعمدين ينتمون إلى المسيح الواحد والكنيسة الواحدة وأنّ لهم الإيمان الواحد. قانون الإيمان هو مجموعة حقائق الإيمان

---

(١) بولس خوري، مفهوم الدّين.

الرّئيسيّة أي علامة التّعارف والشّركة بين المؤمنين[1].

ويعرّف ثيودور خوري الدّين: بأنّه إقرار الإنسان الواعي بأنّ حياته ومصيره متعلّق بكائنٍ متعالٍ عنه وعن العالَم والتّعبير عن هذا الإقرار في نطاق حياة الفرد والمجتمع[2].

أمّا مؤلّفا علم الأصول اللاهوتيّة؛ فيركّزان على الطّبيعة الخلاصية للدين المتمحورة حول العلاقة مع المقدس. ويستعيران تعريف توما الأكويني للدين: باعتباره علاقة خاصّة بالله، أي إنّ الدّين يوجّه الإنسان إلى الله وحده. حيث اعتبرا هذا المفهوم مقياساً يمكن بواسطته أن تسأل جميع الأنظمة الثّقافيّة وكلّ مظاهر المسلك البشريّ عن احتوائها لما يؤلّف جوهر الدّين، أي إقامة علاقة بتلك الحقيقة القصوى الّتي تدعى الله. فالدّين في جوهره اللاهوتيّ ليس مقصوراً على أشكال الظّاهرة الدّينيّة في الأديان المعروفة وربّما لا يوجد في معناه الحصري في بعض الأشكال ولو كانت تسمّى ديناً، إذ من الممكن أن تكون بعض الظّواهر الدّينيّة قائمة على تحدّي الإنسان لله أو نابعة من ألاعيب السّحر البشريّة[3].

ويرى مؤلّفا علم الأصول اللاهوتيّة أنّ هنالك بُعداً إضافيّاً للدين لا بُدّ من توافره في جوهر وحقيقة الدّين وهو أن يتّسم بكونه علاقة خلاصيّة بالله أي أنّه يرجى منه تحقيق خلاص الإنسان بفعل عطية الله لا بقدرة الإنسان نفسه.

من هنا، فإنّ تداول لفظ الدّين في المسيحيّة، يشير بنحو غير مباشر إلى مكوّنات الدّين البنيويّة وهي مكوّنات لا تختلف عن المكوّنات الموضوعيّة الّتي عدّدها الاجتماعيون، وهي المقدس والجماعة المؤمنة ونظام العقائد والشّعائر. إلاّ أنّ اللاهوتيّ يضيف بُعداً إضافيّاً يعتبره الجوهر الحقيقيّ للدّين، وهو العلاقة الخلاصيّة بالله.

أمّا التّعريف الوظيفيّ، فنجده يختلف عن الوظائفيّة الاجتماعيّة للدين، إذ يلحظ وظائفه الأولى بالقياس إلى العلاقة الخلاصية بالله، أي وظائف أخروية وتكون الوظائف الدّنيويّة تابعة لها، في حين أنّ وظائف الاجتماعيين والنّفسيين هي وظائف دنيويّة لا يلحظ فيها الغيب أو الآخرة كحقيقة واقعية بل يلحظان كفكرة ذات وظائف اجتماعيّة أو فرديّة.

---

(١) تاريخ الفكر المسيحيّ عند آباء الكنيسة.

(٢) علم الأصول اللاهوتيّة، الجزء الأول، ترجمة: عادل خوري، مشير عون، المكتبة البولسية، ٢٠٠١.

(٣) المصدر نفسه.

لذلك كانت وظائف الدّين الأساسيّة هي الهدى والتّقرُّب إلى الله والفوز بالخلاص.

٣ . ب. تعريف الدّين في الإسلام:

كون لفظ الدّين متداولاً زمن تأسيس النّصّ الدّينيّ، يعني أنّ استعمال القرآن للفظ الدّين كان يستند إلى المعنى المرتكز في أذهان المتلقين والمستمعين للوحي، لذلك نجد أنّ استعمالات القرآن أو النّبيّ للفظ الدّين لا تبتعد عن المعنى اللّغوي الّذي ذكرناه سابقاً.

ورغم ذلك فإنّ الإسلام قد أضاف إضافات نوعيّة إلى معنى الدّين، لينقله من كونه مجرّد تعبير عن علاقة تبعية وخضوع ومديونيّة بين طرفين، إلى نظام علاقات شامل مع الله، حيث يتسمُّ هذا النّظام بعناصر أساسيّة، سنشير إليها بحسب ما جاءت في القرآن الكريم:

أوّلا: مفهوم العبادة: بقوله: **﴿قُلْ يا أَيُّهَا الْكافِرُونَ[١] لا أَعْبُدُ ما تَعْبُدُونَ[٢] وَلا أَنْتُمْ عابِدُونَ ما أَعْبُدُ[٣] وَلا أَنا عابِدٌ ما عَبَدْتُمْ[٤] وَلا أَنْتُمْ عابِدُونَ ما أَعْبُدُ[٥] لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ[٦]﴾** حيث يشير إلى المقوّم الجامع بين دين الإسلام ودين الكفّار وهو العبادة، أي السّلوك العمليّ في العلاقة مع الكائن الأسمى.

وكذا قوله: **﴿وَما أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكاةَ وَذلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾**[٧]، حيث تدلّ الآية: على أنّ العبادة داخلة في ماهية الدّين.

ثانياً: العلاقة مع الله: بقوله: **﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلامُ﴾** [٨]، حيث تشير الآية: إلى أنّ محور الدّين هو العلاقة مع الله الّتي تتسمُّ بكامل التّسليم له.

ثالثاً: التّشريع: بقوله: **﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ما وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ﴾**

---

(١) سورة الكافرون: الآية: ١.
(٢) سورة الكافرون: الآية: ٢.
(٣) سورة الكافرون: الآية: ٣.
(٤) سورة الكافرون: الآية: ٤.
(٥) سورة الكافرون: الآية: ٥.
(٦) سورة الكافرون: الآية: ٦.
(٧) سورة البيّنة: الآية ٥.
(٨) سورة آل عمران: الآية ١٩.

(الشّورى: ٤٢/ ١٣)، ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ ما لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾[1].

رابعاً: الجماعة المؤمنة المتضامنة: بقوله: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [2].

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً﴾[3]، إشارة إلى أنَّ الدِّين عبارة عن نظام من التّعاليم والأقوال تشكّل بمجموعها أساس تضامن المجموعة المؤمنة.

خامساً: توحيد الله: ففي السّيرة حين سأل النَّجاشي المسلمين عن سبب هجرتهم ومفارقتهم دين آبائهم: قال جعفر: كنّا قوماً أهل جاهليّة نعبد الأصنام...، فكنّا على ذلك حتّى بعث الله فينا رسولاً منّا...، فدعانا إلى أن نعبد الله ونوحده.

من استعمالات القرآن المتعدّدة للدين، نستطيع أن نعرّف الدِّين كنظام تشريع وعبادة داخل جماعة مؤمنة متضامنة ذات مشترك عقائديّ يقوم على التّوحيد في العلاقة مع الله الواحد.

أمّا الوظائف الّتي ذكرها القرآن الكريم حول الإسلام كدين حقّ، فهي بحسب ما جاء في الآيات القرآنيّة: دينٌ خالص لله، ودين عبادة وطاعة، وإخلاص وتسليم كامل لله، دين هداية، دين تضامن عام وعدم فرقة، دين توحيد لا شرك، دين أخوّة في الدِّين، علاقة حبٍّ بين الله والمؤمن[4].

ورغم قولنا، بأنّ للدين معنىً سابقاً على الدّعوة الإسلاميَّة، وهو المعنى الّذي استند إليه كمعنى مشترك في توصيل رسالته إلى الآخرين وإلى تأسيس معان ودلالات إضافيّة تنقل معنى الدِّين من مجرَّد تعبير فرديّ أو جزئيّ، ليأخذ معنى شموليّاً وكليّاً يشير إلى المنهاج والطَّريق الّذي يلتزم به المؤمن عبر جملة اعتقادات ومبادئ سلوك داخل جماعة متضامنة برابطة الإيمان. إلاّ أنّنا نلاحظ أيضاً أنَّ القرآن لَم يستعمل الدِّين كلفظ مستقلّ بل يرد

---

(١) سورة الشورى: الآية ٢١.
(٢) سورة الشورى: الآية ١٣.
(٣) سورة المائدة: الآية ٢.
(٤) من الآيات الواردة في هذا الشأن.

مضافاً، إمّا إلى الله فيُقال دين الله ويقصد به كلُّ ما جاء من عند الله وصرَّح به النَّبيّ ﷺ من كونه مراداً لله، أو كلّ مفهومٍ أو حكم يعتقد أنّه مطابقٌ لمراد الله، وإمّا أن يُضاف إلى النَّبيّ فيقال: دين النَّبيّ ﷺ، أي كلّ ما جاء به النَّبيّ محمَّد ﷺ من أقوال أو وحي، وكلّ المفاهيم الّتي يعتقد أنّها مطابقة لأقوال النَّبيّ ولوحيه، وإمّا أن يُضاف إلى الفرد أو الجماعة، بأن يقال: ديني، ويكون المقصود جملة الاعتقادات والمبادئ الّتي يؤمن بها الفرد، والسُّلوك الّذي يلتزمه، كذلك يضاف الدِّين إلى الإسلام فيقال: دين الإسلام، فيكون الإسلام في الاستعمال العام مرادفاً للدين، أي أنّ الدِّين الحقّ هو الإسلام، وهو الدِّين الّذي يرتضيه الله للنَّاس منذ النَّبيّ إبراهيم (ع).

٣ . ج. المشترك في معنى الدِّين بين الإسلام والمسيحيّة:

تبيَّن لنا، أنَّ مفهوم الدِّين أو الإيمان في الإسلام والمسيحيّة، يتماثلان إلى حدٍّ بعيد، سواء كان التماثل في عناصر الدِّين الجوهريّة أو في وظائفه. فالدِّين في كليهما يتضمن جملة اعتقادات ونظم عبادات ومبادئ تشريع وجماعة متضامنة وعلاقة مع الكائن المتعالي أي الله. كما أنَّ كليهما يريان في الدِّين وظيفةَ رضا الله وسعادة للإنسان وخلاصاً له وفوزاً ونجاة في الآخرة. لذلك كان النَّصارى والمسلمون في العصور الإسلاميَّة الأولى يتحاورون في الكثير من حقائق الدِّين، ويستعملون لفظ الدِّين كمعنى مشترك في الحوار بينهم من دون أن يضطرّوا إلى توضيح مرادهم من الدِّين[1].

نعم، هنالك اختلاف في حقيقة الخلاص وطرقه، وفي سُبُل الهداية ووسائلها وفي دلالات تحصيل رضا الله وحبّه. أي ليس الخلاف في مكوِّنات الدِّين وفي مظاهره الإنسانيّة العامّة، بل الخلاف في المحتوى والمضمون الدَّاخليّ. هما يتفقان في حقيقة الدِّين، ويختلفان في أحقيّة الدِّين، يتفقان في المعنى، ويختلفان في التَّأويل، يتفقان في المبنى والشَّكل، ويختلفان في المضمون والدلالة.

وهنا يُثار اعتراض مفاده: إذا كان الإسلام يرى أنَّ القرآن مصدِّق للإنجيل، وأنّه جاء ليُكمل باقي الأديان، فإنَّ ذلك يعني أنَّ الإسلام والمسيحيّة يجب أن يتفقا ليس فقط في

---

(١) بولس خوري، **مفهوم الدِّين**، مصدر سابق.

الشَّكل بل أيضاً في المضمون سواء كان عقيدة أو عبادة أو تشريعاً، وإلاَّ لا معنى للقول بأنَّهما من مصدرٍ وناموس واحد وينتميان إلى أسرة الوحي المتسلسلة والمتكاملة عبر التَّاريخ.

الجواب عن ذلك هو أنَّ الاختلاف نابعٌ من اختلاف البيئة الثَّقافيّة والحضاريّة لكلٍّ من الدِّيانتين، الّتي لا بُدَّ أن تولِّد مزاجاً معرفيّاً مختلفاً، ونظماً معياريّة متباينة، تؤدِّي إلى الاختلاف في تلقّي وإنتاج وتفسير الخطاب الدِّينيّ عند كلٍّ من الدِّيانتين، خصوصاً إذا لوحظ أنَّ مرجعيّة كلّ منهما، وهما الإنجيل والقرآن، هي مرجعية ونصوص مستقلّة ومنفصلة عن بعضهما البعض، وتنتمي في بنيتها وخلفيتها الثَّقافيّة والاجتماعيّة ـ الّتي تتحكَّم وتؤثِّر على صدور الوحي ـ إلى فضاءٍ مختلف، الأمر الّذي يفرض منهجيّة تفسير وذهنيّة تأويل مختلفتين عن بعضها البعض. طبعاً الاختلاف لا يلغي بنظر الكاتب الوحدة الجوهريّة بينهما، الّتي تتمحور حول العلاقة المنجية مع اللهِّ، وهذا ما تؤكِّده الآية: الكريمة: **﴿قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلى كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللهِ﴾**[1]، وهي دعوة إلى المعنى والحقيقة الجوهريّة المشتركة بين الدِّيانتين والموجودة أيضاً في كلٍّ منهما.

خاتمة:

لَم ينشئ أيٌّ من الدِّينين الإسلاميّ والمسيحيّ معنى خاصّاً للدين، بل استعملا المعنى المرتكز والمتداول الحاصل قبل تشكُّل الخطاب الدِّينيّ. فالأديان لَم تعرِّف الدِّين بل عرَّفت دين الحقّ والخلاص والنَّجاة، أي جاءت لتعرف الصِّفة الزَّائدة على حقيقة الدِّين الّتي تمكِّنه من أداء وظيفة خلاصيّة أو تحرريّة صحيحة، وتهبه أرجحيّة وسيادة على باقي الأديان. ممّا يعني أنَّ هنالك حقيقة مستقلّة للدين تسبق المعنى الّذي يضيفه أي دينٍ عليه، فالأديان والدَّعوات التَّاريخيّة لا تنشئ معنى جديداً أو بنية خاصّة للدين، بل تؤسِّس على ما هو موجود من معنى الدِّين حقيقة دينيّة جديدة حاملة صلاحيّة وأرجحيّة الهداية والخلاص والاستقامة على باقي الأديان.

---

(١) سورة آل عمران: الآية ٦٤.

لذلك نرى القرآن الكريم مثلاً، لا يُجادل غير المؤمنين في معنى الدِّين، بل يجعل معنى الدِّين المرتكز في أذهانهم، أساساً للحوار والتَّخاطب. فلَم يؤسِّس القرآن تعريفاً جديداً للدين ولَم ينشئ دلالة جديدة له، بل أنشأ حكماً ومعياراً للتمييز بين الدِّين الصَّحيح والقويم والدِّين الضَّال. يقول في سورة الكافرون: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [1]حيث لَم ينْزع صفة الدِّين عن الدِّين المعمول به في مكّة، بل نزع عنه صلاحيته وقوَّة الإلزام فيه وفكّك ادعاءات القداسة فيه. لَم تكن معركة الدَّعوة الإسلاميَّة في مكَّة معركة المعنى، بل كانت معركة السِّيادة الدِّينيَّة.

كذلك نجد في الإنجيل وبنحوٍ قريب، استعمالٍ مفردات الإيمان والطَّريق والنَّاموس، والَّتي عبَّرت بنحوٍ ما عن الدِّين كنظام العلاقة مع الله اعتقاداً وسلوكاً، كقول السيِّد المسيح للمرأة الخاطئة: «إيمانك قد خلصك، اذهبي بسلام»، حيث اكتفى بما فهمه الحاضرون وما فهمته تلك المرأة عن معنى الإيمان، من دون أن ينشئ لها معنًى خاصّاً للإيمان، وقوله للذي شفي من البرص: «إيمانك خلصك» (لوقا:١٨/١٧). وكذا قول بولس لأهل كورنثوس: «وأنا أدلّكم على أفضل الطُّرق»، وقول بطرس في رسالته الثَّانية: «قد تركوا الطَّريق المستقيم فضلّوا تابعين»، حيث إنَّ الطَّريق تأتي هنا بمعنى الدِّين أي السُّلوك والعادة ومنهج الحياة، وبطرس هنا لَم يعرف الطَّريق بل عمل على تأسيس صفة الاستقامة في الطَّريق، كذلك قول بولس لأهل رومية: «لأنَّ غاية النَّاموس هي المسيح»، وقوله: «فمن أحبَّ غيره أتَمَّ العمل بالنَّاموس (الشَّريعة)». والشَّريعة أو النَّاموس يقصد به تراث الأنبياء السَّابقين الّذي هو نظام العلاقة مع الله، فيكون معنى من معاني الدِّين أيضاً، وبولس هنا أيضاً لَم ينشئ معنى جديداً للناموس، بل بنى انطلاقاً من معناه الجاهز والمتداول وظيفة وغاية جديدتين تكونان معياراً وتمييزاً لأية صحة أو صلاحية أو خلاص أو هداية لأية دعوة دينيّة.

بذلك يتبيَّن أنَّ الإنجيل كما القرآن لَم ينشئ لكلِّ الألفاظ المرادفة في معناها لحقيقة الدِّين، معنى جديداً أو تكويناً إضافيّاً للدين، بل استند في إنتاج خطابه إلى منظومة المعنى الكامنة في اللّغة والثّقافة المتشكّلة زمن السيِّد المسيح أو زمن حوارييه لتكون جسر عبور وقناة اتصال ولوحة خلفيّة لتأسيس الحقائق الدِّينيَّة الجديدة ولنقلها وإيصالها إلى المستمع أو

---

(١) سورة الكافرون: الآية ٦.

القارئ الجديد وللتعبير عبرها عن معالم الدَّعوة الجديدة. فالدِّين الجديد ينتج لغته وحقيقته الجديدتين من وقائع لغويّة وثقافيّة سابقة عليه تكون حين الإنشاء والصُّدور مرجعاً لمعناه وضابطة ما ورائية لإنتاج خطابه وللتّعريف بحقائقه الجديدة.

لَم يخلق كلّ من الإسلام والمسيحيّة حقيقة جديدة للدين، بل خلقا حقيقة دينيّة جديدة، أي حقيقة دينيّة تستندُ إلى معنىً محدَّد سلفاً لفكرة الدِّين، وهو المعنى الّذي يتمظهر في استعمالات اللّغة وأُطر التّضامن الاجتماعيّ والنُّظم القيميّة في المجتمع. فالدِّين ليس اصطلاحاً تعارف عليه النّاس في فترة زمنيّة محدَّدة، وليس حقيقة لغويّة تحدِّد دلالاته تركيب الألفاظ ونظم الكلمات، بل هو ظاهرة إنسانيّة كانت منذ أن كان هنالك نشاط بشري وشكل تضامنيّ اجتماعيّ، استطاع أن يحلَّ بها الإنسان مشكلة المعنى بتعبير ماكس فيبر، وإرباكات الضَّعف والغموض والمجهول الّتي تحاصر الوجود الإنسانيّ بتعبير فرويد.

من هنا، فإنَّ الدِّين ظاهرة إنسانيّة لا يُفهم باللّغة بل يُفهم عبر اللّغة، كما أنَّ دقة تعريفه تتناسب مع حجم ومستوى القدرة على اكتشاف الظّاهرة الدِّينيَّة، وهذا هو الفرق بين الدوغما الّتي تجعلك ترى الأشياء في جانبها المرغوب وبين فهم الأشياء في أن تدعها تظهر وتعطيها الفرصة أن تُرى (بالضَّمِّ). جوهر الفهم كما يقول هيدغر، هو أن تنقاد بقوّة الشّيء ليظهر نفسه.

بهذا لا يعود النِّظام المنطقيّ للغة هو الّذي يحدِّد معنى الدِّين، بل إنَّ صلاحية اللّغة هي في قدرتها على التّعبير عن تلك الظّاهرة، أي في إظهارها وإخراج حقائقها من الخفاء والغموض. وبالتّالي فإنَّ قوّة التّعريف ليس في منحنا القدرة على الإشارة إلى الظّاهرة الدِّينيَّة ولكن في منح الظّاهرة الدِّينيَّة القدرة على الإشارة إلينا والظُّهور لنا. فالمطلوب كما يقول دلثاي ليس شرح الظّاهرة الدِّينيَّة بل المطلوب فهمها كتعبير عن الحياة بعبارات الحياة نفسها[1]. فمعنى الظّاهرة كما يقول هيدغر لا يكمن في النِّظام المنطقيّ للغة بل هو مؤسس في شيء سابق على اللّغة ومندك في العالَم وفي نظام علاقاته، فالمعنى الكامل ليس ما يعطيه الإنسان لموضوع بل ما يعطيه الموضوع للإنسان عبر تزويده بالإمكانية الوجودية

(١) دراسات في الظاهراتية.

للكلمات واللّغة[1].

ولا بُدّ أن نشير هنا، إلى أنّ معنى الدّين، يختلف من جيلٍ إلى جيل، بحسب طبيعة الدّين وتمظهره وانتظامه لنفسه. فالدّين أو الإيمان في مرحلة التّأسيس أو زمن الوحي، يحمل معنى بسيطاً لا يتجاوز اتّباع دعوة المؤسّس والانقياد لتعاليمه، في حين أنّ الدّين بعد مرحلة التّمأسُس (Institutionalization)، يتّخذ عبر نخبة عالِمة وضعية منظّمة ومقنّنة من الاعتقادات والتّشريعات والعبادات ونظم ارتباط تتمحور حول مرجعيات ذات طبيعة هرمية أو تسلسليّة وتملك سلطة ملزمة في تفسير النّصّ وسلطة الاتّباع والتّقليد. لذلك لن نجد في المسيحيّة أو حتّى في الإسلام تعريفاً موحّداً للدين في كلّ الأزمنة، بل في كلّ زمان ارتكاز لمعنى دينيّ خاص نابع من اختلاف تمظهرات الدّين وبناه التّنظيميّة ومنظوماته العقائديّة وبناءاته التّشريعيّة.

وهذا ما يجعل الدّين يختلف في مراحل تشكّله وتأسيسه الأولى عن مراحل تمأسسه اللاحقة الّتي تأتي في سياق تكيُّف الدّين وتموضعه داخل النّظام الاجتماعيّ.

يأتي التّمأسُس في مرحلة لاحقة بعد مرحلة تأسيس الدّين، حيث ينشئ في داخله سلطة تكون هي مرجع المعنى، والمحدّد للعقيدة القويمة والسّلوك المنجي والولاء المخلص. بذلك لا يعود الدّين مجرّد اتباع وجداني للنبيّ المؤسّس كما كان في مراحله الأولى، بل التزاماً واعياً بمحدّدات الإيمان المستقيم، وانقياداً لسلطة دينيّة تكون مرجع المعنى والتّأويل والتّفسير في الدّين؛ أي تصبح سمات الدّين أو الملّة أو الفرقة النّاجية ليست فقط الإيمان بالمؤسّس، بل الانقياد والالتزام بالجهة المؤسّسة والمؤتمنة على حقائق الخلاص والنّجاة.

يقول في هذا المجال بودون وبوريكو[2]: نحن نتكلّم في الدّين عن نظام معياريّ متميّز، وعن عقائد معدّة من قبل اللاهوتيين والمصادق عليها من قبل السّلطات التّسلسليّة والّتي لا يمكن أن تناقش من قبل المؤمنين. ويقول جان بول وليم: نقترح الدّين كنشاط اجتماعيّ منتظم يتضمن علاقة مع سلطة جاذبة شعبيّاً[3].

---

(١) دراسات في الظاهراتية، م.س.

(٢) المعجم النّقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، مجد.

(٣) الأديان في علم الاجتماع، مصدر سابق.

كذلك، فإنّنا نلمس تحوُّلات كبرى في بنـى الدِّين مع ظهور العالَم الصِّناعيّ، حيث بدأنا نلمس ظهور أشكال دينيّة جديدة في المجتمعات الصِّناعيّة خالية من العقيدة والشَّعائر بل وخالية من أيّة مرجعيات وتراتبيات داخليّة، الأمر الّذي يؤكّد أنَّ التَّعريفات البنيويّة أو الوظيفيّة للدين، ليست إلاَّ تعريفات تاريخيّة.

لذلك لا نملك أن نحمل كشفاً نهائيّاً لعناصر الدِّين، لكون الظَّاهرة تأخذ تمظهرات تاريخيّة مختلفة ويمكن أن تدخل عناصر إضافيّة محدَّدة تبعاً لتطوُّر المجتمع نفسه، وتبعاً لتفاعل وتموضع الظَّاهرة الدِّينيَّة مع متغيِّرات المجتمع. فكما يتطوَّر تموضع الدِّين في المجتمع، فإنَّ الدِّين أيضاً يتطوَّر في نظرته لنفسه وفي توصيف حقيقته، أي أنَّ التَّطور الخارجيّ للدين ينعكس ويترك آثاره على التَّكوين الدَّاخليّ للدين وعلى بناه المعرفية وأطره التَّضامنية. فالحقيقة الدِّينيَّة عبارة عن مسار تأويليّ وتفسيريّ مستمر لنصوصها التَّأسيسيّة الأولى، تواكب به تحوُّلات المجتمع وتقلباته عبر إعادة إنتاج حقائقها الدَّاخليّة وعبر تعديل تموضعاتها الخارجيّة داخل النِّظام الاجتماعيّ.

كون الحقائق الدِّينيَّة عبارة عن معانٍ مستنبطة من نصوص تأسيسيّة، يدفعنا إلى إضافة عنصر أساسيّ في تكوين الظَّاهرة الدِّينيَّة، وهو النَّصّ المؤسِّس كالقرآن والإنجيل، الّذي تتمحور حوله كلّ اشتقاقات وانتظامات المعنى الدِّينـيّ، والّذي يشكّل مرجعاً لأيّة صلاحية في المعنى ومصدراً لأيّة سلطة تدَّعيها الجهة المفسِّرة والمسيرة لشؤون الدِّين. فالنَّصّ الدِّينـي هو بمثابة الرَّمز الّذي يعوِّض غيبة المؤسِّس الأوَّل ويستعير منه مكانته وهيبته وقداسته، بحيث يكون حضوره كحضور المؤسِّس نفسه. فكما أنَّ الدِّين عبارة عن ظاهرة اجتماعيّة وحالة استجابة شعوريّة للمقدس، هو أيضاً بعقائده ونظمه وشعائره، ظاهرة تأويل دائم للنصّ المؤسِّس.

وبالجملة، لا يمكننا أن نتخذ أيّاً من التَّعريفات الّتي ذكرناها مرجعاً حصريّاً في تحديد، الظَّاهرة الدِّينيّة، إذ كلّ تعريف محكوم لزاوية المعرِّف ولمسبقاته ولمرجحاته. فالتَّعريف لا يمكنه التقاط حقيقة الدِّين الجوهريّة، بل يمثّل انعكاساً لتجربة ذاتية وظهوراً لزاوية اهتمام خاصَّة. وكما يقول أوتو: إنَّ أكثر إساءة لفكرة العلاقة مع المقدس هي في تحويلها إلى فكرة معقلنة ومفهومة. لذلك تبقى هذه التَّعريفات، اقتراحات معانٍ للدين، تساعد بمجموعها

على تكوين لوحة ذهنيّة عامّة تشكّل أرضيّة معرفيّة كافيّة لإطلاق البحث في الموضوع الدّينيّ.

وقد حاول جون هيك الخروج من مشكلة تعدُّد تعريفات الدّين، بالاستعانة بفكرة عائلة التّشابهات، للفتشنغشتاين، الّتي تجعل الظّاهرة الدّينيّة وفق هذه الفكرة عبارة عن مجموع العناصر والوظائف المتماثلة والمختلفة الّتي يوجد بعضها في دين ويُفتقَد في دين آخر؛ إلاّ أنّ مجمل هذه العناصر، تتشابك داخل شبكة معقّدة من التّشابهات والاختلافات شبيهة بالتّشابهات والاختلافات داخل العائلة الواحدة، تجعل محدّدات الدّين ليس ما تتماثل به الظّواهر بل ما تختلف فيه أيضاً، فتكون الاختلافات بين الأديان من العلامات المظهرة لها والمجلية لحقيقتها، بنفس درجة المشتركات بينها[1].

إيجابية (Advantage) هذه المقاربة، أنّها تستحضر كلّ تمظهرات الدّين سواء كانت مشتركة أو مختلفة، فلا يختزل الدّين بجملة مشتركات، بل تعطي للاختلافات نصيباً في حقيقة الظّاهرة الدّينيّة، بحيث تكون المشتركات والمختلفات معاً من مجليات الظّاهرة الدّينيّة؛ إلاّ أنّ سلبيّة هذه المقاربة (Disadvantage)، أنّها تغفل عن أنّ تحديد الحقيقة المشتركة للدين، تبقى هي المعيار الأوحد لتمييز الظّاهرة الدّينيّة عن غيرها من الظّواهر. وبالتّالي فإنّ تعريف الظّاهرة أوّل الأمر لا يكون إلاّ بالمشترك الجوهريّ بينها دون المتباين، في حين تكون الاختلافات من المجليات الخاصّة للدين الخاص، أي ما يجعل ظاهرة دينيّة خاصّة تتفرّد عن غيرها من الظّواهر الدّينيّة. فالمختلفات هي علامات التّمايز بين الحقائق الدّينيّة، أمّا المشتركات فهي من علامات تمايز الظّاهرة الدّينيّة عن غيرها من الظّواهر الإنسانيّة.

نعم، يمكن القول إنّ مجموع مشتركات وتباينات الظّواهر الدّينيّة يشكّل نظاماً معقّداً من السّمات يميّز مجموع الظّواهر الدّينيّة عن غيرها من الظّواهر، بحيث تكون التّباينات بينها عبارة عن سمات داخليّة وتكون محدّدات الظّاهرة الدّينيّة، ليس مفرد الظّواهر بل مجموعها، ويكون لشبكة الظّواهر الدّينيّة اكتشاف عناصر الظّاهرة الدّينيّة ليس عبر تفحص ظاهرة واحدة، بل تفحص الظّواهر بمجموعها وكلّها.

---

(١) جون هيك، فلسفة الدين، برنتس هول، نيوجرسي، ١٩٨٣، ص ٧٦- ٩٤.

وبالجملة، يمكننا اعتماد تعريف شبه جامع لما ذكرنا من محدّدات ووظائف الدّين كالتّالي: الدّين ظاهرة إنسانيّة متقوّمة بمجموعة من المؤمنين ذات تنظيم تسلسليّ (أو هرميّ ملزم) يتشاركون نظم عقيدة وسلوك مؤولة من نصوص تأسيسيّة (أو مرجعيّة) توفّر بمجموعها إمكانية تكوين تجربة استقامة وخلاص (أو نجاة) مع المتعالي تتجاوز التّجربة اليوميّة، وتتوحّد وتتكامل عبرها نظم المجتمع الثّقافيّة والقياميّة في كلٍّ جامعٍ وذي معنى.

الفصل الثاني

الإيمان والاعتقاد

الإيمان والدين والاعتقاد

الأب غابي هاشم

يتضمّن هذا البحث المتواضع محاولةً لتعريف الدين والإيمان والوحي والاعتقاد والسلوك الديني من خلال العلاقة التي تربط هذه الأمور بعضها ببعض، وطرحاً لبعض التساؤلات حول الدين وغايته وفوائده، وحول التحدّيات التي تترتّب على الدين عموماً في مجتمعٍ معلمنٍ، وفي ظلّ سلسلةٍ من الاتهامات التي توجّه إلى الظاهرة الدينيّة بتزكية التعصّب، وروح الانغلاق والعنف الذي قد يصل إلى الإرهاب. وقد وضعتُه في إطار مساعي المسيحيّة والإسلام للولوج في عمليّة حوارٍ رصين بينهما، ومع الديانات الأخرى والحركة العلمانيّة، تحدوني رغبةٌ صادقة بعدم الخوض في أمور جدليّة، بل باستجلاء ما قد يسهم في تعزيز الفكر اللاهوتيّ المعاصر في خدمة الأديان والبشريّة معاً. وقد تبيّن لي أن الأمر غير سهلٍ على الإطلاق، ولا سيّما أنني غير ملمٍّ بشكلٍ وافٍ بعقيدة الدين الإسلاميّ ونظامه اللاهوتيّ. وأنا أقرّ بأنّ بحثي ليس مستوفياً لشروط التطرّق الوافي لهذه المسائل. ولكني أظنّ أن لا شيء خطير يحول دون طرح هذه الخواطر والأفكار على بساط البحث ضمن هذه الحلقة البحثيّة، لا سيّما أنّي لا أدّعي البتّة صوابيّتها المطلقة.

بناءً على ما تقدّم، عمدت إلى تقسيم البحث إلى قسمين :

في القسم الأول أتعرّض لمضمون بعض المفردات وللمعنى الذي ترد فيه في سياق البحث بشأن الإيمان، والدين، والوحي، والاعتقاد، والسلوك الديني. وأما القسم الثاني، فقد خصّصته لطرح بعض التساؤلات والخواطر.

١ – بين الإيمان والدين والوحي والاعتقاد والسلوك الدينيّ

الإيمان : على الرغم من أنني لست أدري حقّاً إن كان الإسلام يميّز بين الإيمان والدين، أو لا يميّز بينهما[١]، أبدأ بشرح كلّ من هاتين المفردتين: الدين والإيمان، حسبما يتراءى لي، مبيناً الفرق بينهما كما أردته في هذا البحث.

الإيمان مأخوذ من الفعل (أومن) أو مضمونه (ما أؤمن به). وهذا الإيمان، غالباً ما يُسند مصدرُه في الأنظمة الدينيّة إلى النعمة الإلهيّة، كما في المسيحيّة على سبيل المثال لا الحصر. إذ يكفي أن أذكّر بالنقاشات الحادّة التي طالت في القرن السادس عشر، أي زمن الدعوة إلى الإصلاح، مسألة علاقة الإيمان بالنعمة وبالحريّة. ومن هنا تجد مبرّرَها، العلاقةُ الوثيقة بين الإيمان والوحي من جهة، بمعنى أنني حظيت بنعمة الإيمان، وأهميّة فعل الإيمان الذي هو أيضاً جوابٌ بشريٌ حرٌّ ومسؤولٌ على المبادرة الإلهيّة من جهة أخرى. ولذا يصرّ الكثير من المفكّرين، ولا سيّما من الغربيّين، على التأكيد أنّ الإيمان مغامرةٌ وثقةٌ وإيمانٌ والتزام. وقد عرّف صاحب التقديم لهذه الحلقة البحثيّة الدين بحسب النظرة الإسلاميّة بقوله: الدين بحسب النظرة الإسلاميّة يقال للطاعة والجزاء، واستعير للشريعة، وهو وضعٌ إلهيّ، يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول[٢]. وبحسب هذا التعريف، يكون الدين موقف العقل من رسالة الله الموحى بها والمنقولة بواسطة الرسول.

وقد يكون هذا التشديد على الوحي وقبوله بالعقل والتزام موقفٍ شخصيّ ووجوديّ منه، من الأسباب الكبرى التي أدّت إلى انحسار البحث، في عصر الحداثة وما بعده، عن براهين وجود الله، وإلى التغاضي عن الاستفاضة في شرح الأدلّة البيّنة لهذا الوجود. ولا ريب في أن مثل هذا الموقف أسهم ولا يزال في تعزيز النزعة إلى حصر الإيمان بالأمور الخاصّة بالشخص كما يدّعي تيار العلمانيّة الداعي إلى فصل الشؤون الروحيّة والانتماءات الدينيّة عن قضايا المجتمع وأنظمته، وعن السياسة وشجونها، بحجّة أنها تفرّق بين الإنسان والإنسان، وتزيد من العصبيّة الدينيّة. وغنيّ عن القول أن الأديان على وجه العموم، لا

(١) ورد في برنامج الحلقات البحثيّة لصيف ٢٠٠٥ في معهد المعارف الحكميّة، في الصفحة ١٧: لما كان الدين هو إقرارٌ بحضور الله وعمله في الكون والبشر، والإنسان كائنٌ يقوم على وحدة الروح والجسد، لذلك لا يمكن أن يبقى الموقف الباطني للإنسان بعيداً عن الإقرار، أي دون تعبير خارجيّ محسوس، وإلاّ تعرّض للتلاشي والغياب.

(٢) انظر في البرنامج في الصفحة ١٤.

ترضى بهذا الاتهام، بل تسعى إلى محاربة هذا الموقف العلمنيّ والحدّ من انتشاره قدر المستطاع.

الوحي: أو بعبارةٍ أخرى المبادرة الإلهيّة، هو كشف الله عن سرّه أو ما يريد أن يبلّغه إلى الإنسان. وتتفق المسيحيّة والإسلام على الإقرار بالأولويّة المطلقة لله في ملاقاة الإنسان. وثمّة في أساس كلّ الديانات وحي؛ أي «رسالةٌ سماويّة»، «كتابٌ مقدّس»، «كلمة»، تتضمّن فحوى الكشف وربّما ما يتوجّب على المؤمن أن يقوم به؛ ليستجيب الاستجابة اللائقة والصحيحة لهذه المبادرة الإلهيّة. الوحي إذن « الصورة المثلى للإفصاح عمّا تتضمّنه المبادرة الإلهيّة... ومضمونه، بمعزلٍ عن كيفيّة تجلّيه وسبل اختباره واعتناقه، هو الذي يشتمل على حقيقة الكيان والإنسان والوجود وينهج نهج الخلاص للإنسانيّة، على اختلاف معنى الخلاص في الأديان، راسماً لبني البشر شرائع المعاملات العامّة وسنن المسلك الأساسيّة»[1].

الوحي نعمةٌ أو هبة مجّانيّة من الله. لكن في حين يؤمن المسيحيّون بأن اعتلان يسوع الناصريّ مسيحاً وربّاً كما ورد في الأناجيل وسائر أسفار العهد الجديد، وفي التقليد المقدّس، هو اكتمال الوحي الإلهيّ، يؤكّد المسلمون على أن الرسول محمّداً هو خاتم الأنبياء جميعاً، وأن الدين الحقّ عند الله هو الإسلام. وهذا التأكيد من كلا الجانبين (وكما هو الأمر في الديانات الأخرى) على صلةٍ وطيدة بمسألتي الحقيقة والخلاص، وينجم عنه ادّعاء كلّ ديانةٍ بحيازتهما منفردةً ودون سواها من الأديان الأخرى (حقيقة الإقصاء). واعتلان الوحي يختلف في الديانتين من حيث الأسلوب؛ إذ تؤكّد المسيحيّة على الكشف بالمداناة؛ أي بالتجسّد، ويصرّ الإسلام على تعالي المصدر وبقائه متسامياً. ومن الجليّ أن انعكاس هذين الموقفين على فهم الدين وممارسته خطيرٌ وبالغ الأهميّة، فالمسلم يُسلِم أمره لهذه المبادرة إسلاماً واثقاً كاملاً بيّناً، بينما يميل المسيحيّ إلى استقبالها من خلال استقلاليّة كيانه، والتفاعل معها تفاعل الكائن الحرّ.

والوحي، في غالب الأحيان، يغدو، منذ نشوء الديانة في التاريخ، المصدر والمرجع الثابت للعقيدة والممارسة، وسائر مظاهر العبادة و شعائرها، والسلوكيّات الأخلاقيّة؛ أي

---

(١) مشير باسيل عون، بين المسيحيّة والإسلام، بحثٌ في المفاهيم الأساسيّة، جونيه، ١٩٩٧، ص ٢٢.

مقياساً لصحّة قبول الكشف الإلهي. وأصدق برهانٍ على هذا الأمر في المسيحيّة قول الكنائس الإنجيليّة والمذاهب المصلَحة بصدارة الكلمة وكفايتها («الكتاب وحده sola scriptura »)، وعودة الكنيسة الكاثوليكيّة بعد المجمع الفاتيكاني الثاني إلى بناء عمارتها اللاهوتيّة انطلاقاً من الكتاب المقدس، وتمسّك الكنائس الأرثوذكسيّة بتراث الآباء، المبني على تفسير كلمة الله وشرحها. أمّا في الإسلام، فالقرآن الكريم هو الوحي المدوّن بكامله، لا يُمسّ، وهو مضمون الليتورجيا وأساس اللاهوت.

ومضمون الوحي يختلف في الإسلام والمسيحيّة. إنه في الإسلام تبليغٌ للمشيئة الإلهيّة والشريعة والناموس. أما في المسيحيّة، فالوحي يكشف عن سرّ الله وكيانه، بتجلّيه للبشر ومماثلتهم، من حيث الطبيعة، في كلّ شيءٍ ما خلا الخطيئة. وبقولٍ آخر، هو في الإسلام طاعةٌ وجزاء، وفي المسيحيّة شراكةٌ كيانيّة وعهدٌ أبديّ. ولهذا التباين في مضمون الوحي انعكاس على العقائد والبنى والنظم والشرائع، يُظهر فرادتها وتمايزها وخصوصيّتها في كلّ من الديانتين.

يعتبر الإسلام الوحي كما دوّن ملكاً لله وحده، ويُبقي التأويل محصوراً في دائرة المشيئة الإلهيّة، مكتفياً بمحاولات التفسير البشريّة التي تسعى، في ما تسعى إليه، إلى نزع اللبس والإبهام عن أذهان المؤمنين الذين يودّون الاستنارة بالنصّ القرآني؛ للسير بإرشاداته والبقاء في إطار المعتقد الصحيح. أما الوحي المدوَّن في المسيحيّة فهو خلاصة تفاعل الكشف الإلهي والخبرة الإيمانيّة، ولا سيّما تلك التي عرفتها الجماعة الأولى قبل عمليّة التدوين، وتثبيت قانون الأسفار المقدّسة في أواخر القرن الثاني الميلادي. وباب التأويل في المسيحيّة مفتوحٌ على مصراعيه ويتسبّب في خلافاتٍ بين المدارس التأويليّة المختلفة وبين القراءات المتنوّعة وبين الكنائس، سواء أقبلت بالتأويل أم حذّرت من أخطاره[١]. والكنيسة الكاثوليكيّة ثبّتت في المجمع الفاتيكاني الثاني في الدستور العقيدي في الوحي الإلهي الوحدة العضويّة والحيويّة، التي تربط بين الكتاب المقدس والتقليد كمصدرين للوحي في المسيحيّة[٢]. وهي تلتقي في موقفها هذا مع التراث الشرقي الأرثوذكسي على وجه العموم. ولن أدخل، في

(١) الكاثوليك عموماً يحصرون صلاحيّة التأويل الصحيح بالسلطة على ضوء التقليد؛ الأرثوذكسيّون يحصرونه بالتقليد الآبائي والكنسيّ؛ أما الإنجيليّون فيعزون صلاحيّته إلى كلّ مؤمن.

(٢) انظر: الأرقام ٩ إلى ١٢ من هذا الدستور.

هذا المجال، في سرد أنواع الوحي (الطبيعيّ والنبويّ والذاتيّ...).

الدين: يعرّف دوركهايم الدين على أنّه «نظام متماسك لاعتقادات croyances وسلوكيّات pratiques تتصل بالأمور المقدّسة eséchoses sacr». ولا شكّ في أن هذا التعريف، على الرغم من الموقف المبدئي لصاحبه من الدين، يعبّر بصورة واضحة عن مدلول مجتمعي للدين؛ أي بصفته مجموعة المعتقدات، والشعائر العباديّة، والقواعد الأخلاقيّة والشرعيّة، والمؤسسات التي تحتويها ديانةٌ ما. وقد قرأت مليّاً ما ورد في برنامج الحلقة، فوجدت أولاً أن الدين معرّف من جهة الله؛ أي أقرب إلى مفهوم الوحي الإلهي منه إلى التعريف الدوركهايمي، وثانياً معرّف بحسب الطباطبائي: الدين هو سلوك في الحياة الدنيا، يتضمّن صلاح الدنيا بما يوافق الكمال الأخروي والحياة الدائمة الحقيقيّة عند الله سبحانه... وغنيّ عن القول إن هذا التعريف ينطلق من مثل التعريف الدوركهايمي، ولكنّه لا يخرج من إطار الإيمان، إذ يربط سلوك المؤمن بالصلاح (الطاعة من خلال التمييز بين الخير والشرّ واتّباع الهدى) وبالآخرة أو الجزاء. وهكذا يمسي الدين الإلهي الحنيف قيّماً على المجتمع الإنساني...، سنّة الحياة، والسبيل التي يجب على الإنسان أن يسلكها حتى يسعد في حياته، فلا غاية للإنسان يتبعها إلاّ السعادة، على الرغم من الاختلاف الطبيعيّ بين البشر. وأظنّ أن هذا التعريف يتلاقى والنظرة المسيحيّة إلى الدين؛ كعلاقةٍ بين الله والإنسان تعتلن بمعتقداتٍ وبممارسة طقوسٍ تستجيب لمستلزمات الوحي والإيمان.

لا ريب في أن تعريف الدين على هذا النحو يطرح التساؤلات التالية: هل يمكن للإنسان أن يكون مؤمناً من غير أن يكون متديّناً، أو أن يكون متديّناً على طريقته الخاصّة، يختار ما يشاء من الاعتقادات والطقوس، ويرذل ما لا يشاء؟ فهل يقتصر الدين على ممارسة الطقوس والشعائر؟ وإن كان على جميع المؤمنين ممارسة دينهم بالطريقة عينها فأين تكمن مضامير فرادة البعد الإيمانيّ الشخصيّ وحميميّته؟ وهل تتناقض هاتان الميزتان أم تتوافقان مع البعد الجماعيّ الأمّي (نسبةً إلى الأمّة) الكنسيّ (بمعنى الجماعة)؟ وما هي الأطر التي تحدّد أوترسم مساحة كلّ من هذين البعدين؟

ويرد إلى فكرنا في سياق التعريف بالدين كما ظهر أعلاه ضرورة التطرّق إلى علاقته بالعادات والتقاليد المجتمعيّة المحليّة، وبنوعٍ خاص تلك التي تنشأُ فيها ديانةٌ ما، ولا سيّما

لجهة تثبيت هذه العوائد والتقاليد، ومدى شموليّتها من حيث الزمان والمكان، ومقدار ارتباطها بالبعد الروحيّ العميق. ليس من شكّ بأن الارتباط بين الدين والحالة المجتمعيّة أمرٌ ثابتٌ، ولا أحد ينكره، ولكن الأمر الصعب هو في الحكم على دور الدين في تطوّر المجتمعات، وإسهامه في تقدّم البشريّة ونشوء الحضارات واختلافها، وتحقيق سعادة الشخص. وهنا يصلُح التلميح إلى الفطرة الدينيّة والتساؤل حول قوّة انغراسها في الكيان الإنسانيّ وطرق التعبير عنها، وحول التديّن كظاهرةٍ اجتماعيّة قد ترتبط بروابط عصبيّة هي غير الروابط الأُخويّة الصحيحة، أو على الأقلّ تسهم في إنشائها... كلّ هذا في إطار العلاقات التاريخيّة بين الأديان والسعي القائم إلى استجلاء مستقبل هذه العلاقات مع ما يشوبها من تأثيراتٍ لعوامل سياسيّة بحتة واقتصاديّة وحضاريّة. والأمور الجيّدة المتأتية من الدين في هذه المضامير لا تستطيع مهما تعاظمت إخفاء معالم أخطاء فادحة ارتكبت في الماضي ولا تزال في هذا المجال، يصعب تعدادُها أو الولوج في دراسة أسبابها ونتائجها في بحثنا المتواضع هذا (أكتفي بالتلميح إلى فهم مسألة الجهاد أو الشهادة).

الاعتقـــاد: يعتبر المنهج اللاهوتي المعاصر الاعتقاد بمعنى العقيدة مضموناً معرفيّاً، ينبثق من تفاعل المبادرة الإلهيّة والجواب البشريّ في تضاعيف التاريخ. والعقيدة في عرف الإسلام ملتحمة بمبادرة الوحي الإلهيّة التحاماً كيانيّاً نهائيّاً. أمّا في المسيحيّة، فالاختبار الشخصيّ والجماعيّ لمبادرة الله المنغلّة في ثنايا الوحي المتجسّد والمدوَّن، هو في أساس صياغة العقيدة، معنىً ومبنىً، في مضمونها وفي تعبيرها.

إن كانت العقيدة مرادفاً للحقيقة الموحاة بشأن الأمور الخطيرة، يضحي اللاهوت عندها المسعى البشريّ إلى التعبير عنها بالوسائل المتوفّرة والمتاحة. وهذا يعني أن الله هو أجدر من يحقّ له التكلّم عن سرّه. أمّا نحن، فنسعى إلى فقه الحقيقة الإلهيّة بأكثر ما يكون من الأمانة للوحي. وهكذا نقول: إن المذاهب المسيحيّة على أنواعها، لها العقيدة نفسها ولكن لكلّ من هذه المذاهب مسعاه اللاهوتيّ المتأثّر بحضارة وفكر ولغة وعبقريّة كلّ شعبٍ أو أمّة. والسؤال المطروح على بساط البحث بين الكنائس المسيحيّة هو حول مدى توافق هذه المذاهب اللاهوتيّة وإمكان تجانسها بعضها مع بعض، وحول مدى قبول هذه الجماعات المختلفة بالتنوّع اللاهوتيّ، أو بتعدّد المذاهب اللاهوتيّة. ولا بدّ في هذا السياق

من الإشارة إلى النهج الجديد الذي يُعتمدُ أكثر فأكثر في الحوارات اللاهوتيّة الرسميّة بين الكنائس المسيحيّة، والذي يُبنى على قاعدة القبول بالوحدة ضمن التنوّع أو التعدّديّة. والمقصود بهذه المقولة: الوحدة في الأمور الجوهريّة والأساسيّة، والتنوّع في ما سواها من الشؤون. وأظن أن في الإسلام عقيدةً واحدة يعبّر عنها القرآن الكريم، ولكن هنالك مذاهب مختلفة وبالتالي مساعيَ لاهوتيّة متعدّدة، وهذا برأيي أمر طبيعيّ. العقيدة متصلةٌ إذن بالحقيقة الإلهيّة من جهة، وبعوامل بشريّة مختلفة من جهةٍ أخرى.

لم تُرد المسيحيّة في نشأتها أن تحدّد عقيدتها خوفاً من عدم قدرتها الحفاظ على الأمانة، ولكنها وجدت نفسها مضطرّةً إلى فعل ذلك لمحاربة الهرطقات التي ظهرت الواحدة تلو الأخرى بعد القرن الثاني. وفي المسيحيّة كان الاتفاق طوال الألف الأوّل يقضي بعدم تحديد أيّة عقيدةٍ أو تثبيتها، إلا بتوافق الجميع في مجمعٍ مسكونيّ. ولكن الكنيسة الكاثوليكيّة خرقت هذه القاعدة مرّتين في القرنين التاسع عشر والعشرين بتحديد عقيدة العصمة البابويّة في المجمع الفاتيكاني الأول (١٨٧٠)، وعقيدتين متعلّقتين بالحبل بمريم أم يسوع بلا دنس الخطيئة الأصليّة، وبانتقالها بالنفس والجسد، بعد موتها، إلى السماوات. وهذه العقائد لا تقبل بها الكنائس غير الكاثوليكيّة وهي موضوع خلافٍ وجدلٍ لاهوتيّ كبير.

فإن كان الاعتقاد يُقصَدُ به «مجموعة ما نعتقده»، ألا يجدر بنا التفكير مليّاً بما توصّل إليه المجمع الفاتيكاني الثاني حين أكّد على تراتبيّة الحقائق في القرار بشأن الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة؟ فالعلاقة بين العقيدة والحقيقة وطيدةٌ، ولا تفصل بينهما، برأيي الخاصّ، إلاّ شوائب التعبير البشريّ، سواء لجهة الفكر وقدرته على الولوج إلى أعماق السرّ الإلهيّ، أم لجهة عجز كلّ تعبيرٍ بشريٍّ عن صياغة هذا الفكر في نظام عمارةٍ لاهوتيّة. ففي مثل هذه الحال، لا يسعنا من بعد أن نساوي العقائد بعضها ببعض، وأن نضعها على مقدار واحدٍ من الأهميّة والمعنى. على سبيل المثال، أسأل: إن كان بإمكاننا مثلاً في حالة الاعتقاد المسيحيّ وضع عقيدتي التجسّد وانتقال مريم في مقامٍ واحد؟

السلوك الديني: وأعني بهذا القول ما يترتّب على المؤمن الملتزم بديانة ما التقيّد به من حيث القيم والطقوس لتحقيق غاية الدين والوصول بالإيمان إلى عمق الحياة البشريّة واختبارها الوجدانيّ. ففي المسيحيّة تتحقق الشراكة بين الله والإنسان التي أُقرّت بالتجسّد،

من خلال الصلوات وممارسة الأسرار، ولا سيّما الإفخاريستيّا ومن خلال الاحتفال بالأعياد والطقوس التي تواكبها. وجلّ ما يتوخّاه المؤمن من هذه الأمور، الدخول في سرّ المسيح وتحقيقه في الزمن حتى يحلّ الملكوت ويصبح الله كلّاً في الكلّ. وقد نستطيع القول: إن أركان الإسلام الخمسة توازي نوعاً ما هذه الأمور التي في المسيحيّة، وهي تبقى في إطار الطاعة لله (عزّ وجلّ) من أجل تحقيق الصلاح ضمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في سبيل تحقيق الغاية الدينيّة على هذه الأرض ونيل الثواب في الآخرة. ولا ريب في أن تنظيم هذا السلوك الديني قد أصابه التدوين والتشريع والاجتهاد. وأجزاء منه، تقلّ أهميّةً عن غيرها، قد تكون تعرّضت لتأثير بعض العوامل التاريخيّة والحضاريّة والفكريّة. ولا أنوي في هذا المجال الخوض في المسائل الأخلاقيّة؛ أي الحكم على السلوك والتصرّفات انطلاقاً من سلّم قيم أخلاقيّة يحدّد مقاييس الخير والشرّ. ومن الجدير بالتلميح إليه في هذا السياق، موقف الأديان من أمور جوهريّة في الحياة، من مثل الموت والألم والمصير وغاية الحياة ومعناها... والذي ينشئ تشريعاً وسلوكاً خاصّاً في التعاطي مع هذه المسائل.

٢ - خواطر حول دور الدين (والأديان) والتحدّيات التي يواجهها اليوم:

في مستهل هذا الجزء الثاني من البحث، أعود فأشدّد على أن هذه الخواطر نابعةٌ من تساؤلات شخصيّة ومن أسئلةٍ طرحها عليّ طلاّبٌ ومؤمنون في أوروبّا وهنا في مجتمعنا العربيّ، أودّ مشاطرتكم إيّاها وإن كنت لم أخضعها للتمحيص الفلسفي واللاهوتيّ الدقيق. وإني أصرّ على التعبير عنها رغبةً في لفت الانتباه إلى التساؤلات والتحدّيات التي تواجه الدين والأديان في الزمن الحاضر.

يتراءى لي أن التحدّي الأكبر الذي يتعرّض له الدين ولا سيّما في المجتمع المعلمن، هو عدم حصر الإيمان في إطار الأديان أو التديّن. فما النفع من التقليل من قيمة المجال الروحيّ الداخلي (أو ما يسمّى بشكلٍ عام:spiritualité)، المشترك بين الناس جميعاً؟ والذي هو في جوهره يلاقي البحث الفلسفيّ العميق عن معنى الوجود والحياة وعن المستقبل والمصير وعن القيم والأسس، وقد يكون مرادفاً من حيث المضمون لا من حيث الشكل لمجال البحث الديني أو ربّما أفسحَ منه. ولا ضير عندئذٍ من عدم حصر الوحي أو الإلهام في

المنفسح الديني ، إن شئنا التمييز بين الوحي في إطار الأديان وكشف الله عن سرّه أو مشيئته كشفاً مستمرّاً عبر وسائل كثيرة. وهنا يطيب لي أن أصرّح بأنني لا أصدّق وجود إنسان من غير إيمانٍ، من غير ثقةٍ بالحياة والغير، من غير سعيٍ إلى فهم سرّ الوجود، وغيرِ مكترثٍ للبعد المتسامي؛ لأن الوجود لا يفسّر فقط بالوجود. فلا يجد الإنسان كلّ الإجابات عن تساؤلاته الداخليّة والوجوديّة في ذاته، بل خارجها. ولا يجوز بعد اليوم البحث عن الله في مدانا البشريّ البحت، بل علينا البحث عنه في مدىً آخر لا يخضع لمنطقنا البشريّ الواقعي. وخلافاً لما قد يعتقده الكثيرون، قد تكون نظرة غير المؤمن بهذا الخصوص في بعض الأحيان أقوى من نظرة المؤمن نفسه من حيث البحث الجذريّ وغير المتساهل عن أجوبةٍ عن الأسئلة الفلسفيّة والروحيّة والوجوديّة. وقد لفت انتباهي قولٌ للاهوتي البلجيكيّ أدولف غيشيه في كتابه عن «الله» : «أؤمن لأن ثمّة أناساً لا يؤمنون». هذا التذكير بأن أناساً يعيشون من غير إيمانٍ دينيّ يحثّنا على التساؤل إن كان الدين ضروريّاً وإن كان هنالك فعلاً فطرة دينيّة مشتركةٌ بين جميع الناس. ولكنّه في الوقت عينه يبسط أمام المؤمن منبسط الحريّة الملازِمة لفعل الإيمان؛ أي أن الإيمان لا يقف عند حدود التناقل المتوارث في أسرةٍ متديّنة، أو بالعصبيّة القبليّة (الطائفيّة)، أو بالانتماء الاجتماعيّ، بل يتعدّاه إلى الفعل الإراديّ الحرّ. وغيشيه يؤكّد في هذا المضمار أن «إيماني هو حرّيتي وأن حرّيتي تجد معناها في الإيمان»؛ لذلك يميل الكثير من اللاهوتيّين المسيحيّين اليوم إلى التأكيد على أن الإيمان مساكنٌ للشك، وأن الشك منغلّ في ثنايا الفعل الإيماني، وهذه ربّما قصّة كلّ منّا.

وحده الإقرار بقيمة الفعل الإراديّ الحرّ الملفوف بالشكّ يتيح لنا أن نفهم أن لا ضرورة بعد اليوم للجدليّة الدفاعيّة؛ لأن الإيمان لا بدّ أن يبقى المجال الأرحب والأهمّ لممارسة الحريّة الشخصيّة، وإن التخلّي عن هذه الدفاعيّة التي ارتدت في كثير من الأوقات، في التاريخ، طابع الدفاع عن الله نفسه بوسائل عنيفة وضاغطة، لشرطٌ أوّل لقبول الآخر في غيريّته، وللتأسيس للعيش المشترك والاحترام المتبادل، وخصوصاً للدخول في عمليّة حوار الأديان وبينها وبين الحضارات والثقافات المختلفة، في عالمنا الحاضر.

وهذا الإقرار يقود في الوقت عينه إلى القبول بقيام الحالة العلمانيّة كفصلٍ بين الدين والمجتمع دون التقليل من إسهام الدين في بناء الحياة الإنسانيّة والمجتمعات والحضارات،

ودون أن يفضي مثل هذا القبول إلى الاعتراف الكامل بكلّ مبادئ العلمانيّة أو قيمها، بل يبقى هذا الإقرارُ موقفاً إيجابيّاً للتفاعل والتقارب رغبةً في بحثٍ مشترك عن سبل الوصول إلى ما تبتغيه البشريّة والدين؛ أي إلى السعادة المنشودة، إلى إحلال السلام والحقّ والعدالة والأخوّة... يمكننا قراءة مجال تصويب جوهر الحداثة السلبيّ بجوهر المسيحيّة والإسلام الإيجابي، وتحدّيات تصويب الممارسة التاريخيّة الخاطئة في كلتا الديانتين بجوهر الحداثة الإيجابي في الفصلين السابع والثامن للأب مشير عون في بحثه في المفاهيم الأساسيّة بين المسيحيّة والإسلام[١].

والرهان المعقود على الأديان هو في يومنا الحاضر مؤسَّس على قدرتها على تحقيق الانفتاح الإنسانيّ الشموليّ ممّا يعني التخلّي عن محاربة بعضها البعض وعن اللجوء إلى الوسائل العنيفة في بسط سلطة كلّ منها واعتبار خصوصيّات كلّ منها غنىً روحيّاً وإنسانيّاً شاملاً. فهل تقبل الأديان بتعدّد المساعي إلى الحقيقة وإلى السرّ الإلهيّ مع تمسّك كلّ منها بصوابيّة مسعاه الخاص والوحي الذي وصله، أو بعبارةٍ أخرى، بتكاملها في إطار الدين؟ في هذا المجال يقول الأب مشير عون: « وتجنّباً لمأزق التعارض بين الإقرار بصحّة الدين المعتنَق والاعتراف، ولو في صورةٍ نسبيّة، بقيمة الدين الآخر وصوابيّة مقولاته ومشروعيّة مرماه وحقّه بالوجود، طفقت الديانتان تستحدثان في منهجهما الفكري أسلوباً جريئاً في مواجهة هذه المعضلة يعزّز في الوقت عينه المناعة اللاهوتيّة الذاتيّة والانفتاح العادل المتأني الذي تستدعيه استدعاء الضرورة مقولاتهما اللاهوتيّة الخاصّة»[٢].

إن قبلت الأديان بمبدإ حقيقة السماحة وتخلّت عن حقيقة الإقصاء، نكون قد خطونا خطوة كبرى في مسيرة البشريّة الروحيّة، وحينئذٍ يقتضي الأمر التحوّل من حالة المنازعة إلى حالة التقابس، والتحوّل في الوسائل المعتمدة لنشر رسالة كلّ من الأديان. وهو أمرٌ واجب، بعيداً عن وسائل الضغط والإكراه. فلا أسهل من التكفير ورشق الآخر بشتّى أنواع التهم بدافع الجهل والاستعلاء والتنكّر والعدائيّة. أمّا السعي إلى معرفة الآخر وملاقاته وتثمين قيمه ومسعاه، فغالباً ما يكون أمراً صعباً وعسيراً.

---

(١) مشير باسيل عون، بين المسيحيّة والإسلام، بحثٌ في المفاهيم الأساسيّة، جونيه، ١٩٩٧، ص ٩٣-١٠٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ٨٣.

إن ما أقوله هنا ينصح صريحاً بقبول شرعيّة الحالة التي وصلت إليها بعض التيارات الفلسفيّة والفكريّة، مع التأكيد مرّةً أخرى على عدم ضرورة مجاراتها في كلّ الأمور والقيم. وهذا القبول يفسح في المجال أمام الخوض في غمار التحدّي الثاني القاضي بوجوب أخذ تطوّر المجتمع بعين الاعتبار، والبحث في سبل التعاطي معه ومعالجته لجهة إبلاغ الرسالات السماويّة. وهنا أطرح السؤال حول أهميّة ملاءمة الخطاب الدينيّ واللاهوتيّ للعقل البشريّ والإنسان المعاصر ليكون مفهوماً؛ أي قادراً على ملاقاة منطق أبناء هذا العصر وهمومهم وبحثهم والإجابة عن تساؤلاتهم إجابةً رصينة لا مستخفّة. على الدين والأديان أن يثبتوا بالفعل وليس فقط بالقول، أن الإيمان يبني الإنسانيّة وأن فيه بعداً أساسيّاً من الوجود الإنساني وأنّه ملازمٌ للحالة الإنسانيّة مثل الفكر والحبّ والعمل واللعب وغيرها. فعلى سبيل المثال لا الحصر، تقول المسيحيّة قول السيّد المسيح، بأنّه جاء لتكون الحياةُ للناس أوفر؛ لذلك وفي سبيل تدعيم صدقيّة هذا القول، لا بدّ أن تبرهن عن جهادها، على مختلف الصعد، وفي مختلف العصور؛ لتكون حياة الناس أفضل وأوفر، وليبقى الإنسان، بغضّ النظر عن عِرقه ولونه ومذهبه وطبقته الاجتماعيّة وانتمائه السياسيّ. ويطيب لي هنا أن أعترف بأن القداسة، والتي لم تكن ولن تكون في يومٍ حكراً على ديانةٍ أو حضارةٍ، لأصدق شهادة للدين ولأفضل استجابة لنداء الوحي. ولا ريب في أنّها عنصر مشتركٌ يجدر بنا أخذه بعين الاعتبار.

أما التحدّي الثالث فيقوم على رهان التنشئة وتبليغ هذه المكتسبات؛ لتدرك الشرائح المختلفة ولا تبقى محصورةً بالأبحاث الأكاديميّة والمساعي النخبويّة. فكثيراً ما لا نجروُ وعن صواب في بعض الأحيان، عن ترداد ما يقال في الحلقات البحثيّة وفي المجالس الشعبيّة، ولا حتى في كنائس الرعايا أو جوامع القرى. صحيح أنه يلزمنا التقدّم بخطىً ثابتة وبطيئة، وأن الإعداد لنشر لغة الحوار وسبيل التلاقي والتكامل أمرٌ في غاية الخطورة، ولكن يجدر به أن لا يثنينا عن إصرارنا وشجاعتنا للسير قدماً حتى بلوغ الهدف المنشود. وهذا يتطلّب التزاماً عميقاً واعتماد لغة تخاطبٍ صادقة ووحيدة تتلافى الازدواجيّة. ويؤسفني أننا جميعاً لنا في بعض الأحيان مثل هذه الثنائيّة المرتبطة بوجودنا في حلقةٍ مغلقة من أبناء ديانتنا أو بوجودنا في حضرة أناسٍ من ديانةٍ أخرى... فمتى سنبلغ إلى حالة الثقة الثابتة بأن الآخر شريكٌ كامل ودائم؟

التحدّي الرابع الذي أودّ التوقف عنده هو تحدّي حوار الحياة، إذ لا يمكننا الاكتفاء بالحوار الأكاديميّ النخبويّ فحسب، بل يجب علينا خصوصاً الإفادة من خبرة الحوار الحياتيّ، الذي تعود قصّته بين الأديان الإبراهيميّة الثلاث إلى أكثر من ثلاثة عشر قرناً في شرقنا الغالي. وعلى الرغم ممّا شاب هذا التعايش من إشكالات، لا يزال يمثّل خبرةً فريدةً قد تفيد الحوار على المستوى العالمي. فنحن عشنا معاً، ولنا تاريخ واحد ومصير واحد ولم نعش كما هي الحال حتى السنوات الأخيرة في الغرب، جنباً إلى جنب وتجنّباً بعضنا لبعض (في مخيّمات أو أحياء معزولة ghetto). لا ريب في أن التفاعل بين أدياننا لخبرةٌ فريدةٌ وثمينة علينا أن نحلّلها ونقرأها معاً بعمقٍ ورويّةٍ وصدق، علّها ترشدنا إلى الحكمة المنشودة وإلى تصحيح العلاقات وتدعيمها ضمن الأصول.

هذه بعضٌ من الرهانات ولكنّها في نظري الأهم والأساسيّة، وإن هي تحقّقت أفسحت في المجال أمام التصدّي للرهانات الأخرى. ألا قدّرنا الله (عزّ وجلّ) على الأمانة لوحيه الإلهيّ وللدين، وأعطانا الشجاعة للمضيّ قدماً في الحوار بعضنا مع بعض في سبيل مرضاة مشيئته والطاعة لإرادته القدّوسة.

الدين والتدين بين الإيمان والاعتقاد

د. حبيب فياض

مقدمة:

يلتقي الفكر الديني التقليدي والفكر الديني المعاصر عند القول بمحورية الإيمان في المنظومات الدينية، حتى إن تعريفات الدين التقليدية المتعددة والمتباينة، تلتقي جميعها عند الأخذ بعنصر الإيمان كمكوِّن جوهري ولازم للأديان السماوية[1]، هذا فضلاً عن أن «الإيمان» يشكِّل اليوم الموضوع الأبرز في إطار دراسات فلسفة الدين والمباحث الكلامية واللاهوتية الجديدة[2].

وكما أن مفهوم الإيمان على ضوء تعريفاته المتعددة والمتباينة[3]، يشكِّل مدخلية منهجية لمقاربة محدداته ودلالاته وسائر الإشكاليات المرتبطة به، إلا أننا في هذا البحث توخينا تجاوز الحديث عن التعريفات، والاستعاضة عنها بالنظر إلى التحولات التي طرأت على مفهوم الإيمان بين إطاري الفكر الديني التقليدي والفكر الديني المعاصر، وذلك، كمدخلية في سبيل تحديد مدى تأثير هذه التحولات على فهم الدين، سواء لناحية ماهيته النظرية، أو لناحية الالتزام به والعمل بتعاليمه.

انطلقت الدراسات الكلامية الجديدة من نظرة محددة إلى مفهوم الإيمان ومختلفة عن تلك التي كانت سائدة في الفكر الكلامي التقليدي؛ بحيث يمكن القول إن هذا المفهوم

(١) أحمد قراملكي، الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد، دار الهادي، ٢٠٠٢م، ص ٢١٣.

(٢) مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية، دار الهادي، ٢٠٠٥م، ص ٢٧٢.

(٣) هناك الكثير من التعريفات المتباينة حول الإيمان منها أنه: تصديق، عمل، علم ومعرفة، إقبال وإعراض، خصال خير، الإسلام إقرار باللسان، فضيلة، اطمئنان، اعتقاد، اختبار، تجربة...

قد خضع لتحولات عديدة أفضت إلى بلورة رؤية معاصرة للدين، وتحديداً من جهة هويته ووظائفه وارتباط البشر به، من دون أن نقصد القول من خلال ذلك أن هذه التحولات قد أوجدت قطيعة بين الفهمين التقليدي والمعاصر للدين، بل المقصود هو أن إعادة دراسة مقولة الإيمان على ضوء التحولات الهائلة التي شهدها العقل البشري والاجتماع الإنساني، قد ساهمت في الحفاظ على دور الدين كعنصر أساسي في حياتنا الراهنة.

تحولات في فهم الإيمان:

وبالعودة إلى التحولات التي شهدها موضوع الإيمان في ظل الفكر الديني المعاصر، تجدر الإشارة إلى ثلاثة تحولات أساسية:

١- **الإيمان والوحي**: طرح موضوع الإيمان، في إطار الفكر الديني التقليدي، بما هو مقابل الكفر. فكان الحديث عن الإيمان مقروناً على الدوام بالحديث عن الكفر، حتى أن السبب في ظهور علم الكلام يعود - كما يرى البعض- إلى الجدل حول ما إذا كان مرتكب الكبيرة كافراً أم لا[1]. بيد أن الدراسات الدينية المعاصرة، والكلامية منها على وجه التحديد، استبدلت ثنائية الإيمان/ الكفر، بثنائية الإيمان/ الوحي، من دون أن يعني هذا الاستبدال، الإطاحة بالنسبة القائمة بين الإيمان والكفر، بل بمعنى أن الوحي هو المقوم لحقيقة الإيمان؛ فالإيمان ليس سوى استجابة لنداء الوحي[2]. وبالمقابل فإن الكفر إعراض عن هذا النداء. وعليه فإن الوحي هو متعلق الإيمان ولصيق به ولا يمكن الوقوف على حقيقته إلا من خلال فهم طبيعة الخطاب الوحياني وخصوصياته. وبذلك، يكون الوحي قد خرج من متفرقات ومستلحقات مباحث النبوة، كما هو الأمر في الكلام التقليدي، وشكل منطلقاً أساسيًا في الدراسات الكلامية المعاصرة، وبديلاً عن الكفر في فهم الإيمان ومحدداته.

٢- **الإيمان والحياة الدنيا**: لم تعر الدراسات الكلامية التقليدية أهمية لمقولة الإيمان، إلا من زاوية ارتباطه بالآخرة. ومن الواضح أن ذلك من مستلزمات الخوض في ثنائية الإيمان/

---

(١) ابن خالقداد الهاشمي، **توضيح الملل والنحل**، طهران، إقبال، ١٩٩٤، ج١، ص ٣٧.

(٢) **الهندسة المعرفية**، مصدر سابق، ص ٢١٣.

الكفر. بينما شكل نزوع الفكر الكلامي المعاصر نحو البحث في علاقة الإيمان بالوحي مجالاً لدراسة الإيمان على ضوء ارتباطه بالحياة الدنيا. فتحوّل الإيمان من موضوع أخروي يدور حول القول بأن المؤمنين فائزون في الآخرة بلا ريب، والكفار في النار والعذاب، إلى موضوع دنيوي له تأثير وانعكاسات على حياة البشر الفردية والجماعية[1]. وبالعموم، فإن الدراسات المعمقة في مجالات علم نفس الدين، علم اجتماع الدين وفلسفة الدين، قد أفسحت في المجال أمام امتحان الإيمان ودوره في تحقيق السعادة الدنيوية إلى جانب دوره في الخلاص الأخروي.

٣- **الإيمان والاعتقاد**: أخذ الحديث عن الفرق بين الإيمان والإسلام، حيزاً مهمّاً في إطار الفكر الكلامي التقليدي[2]، فساهم ذلك في تفشي ظاهرة التكفير والتعصب. حتى إن ابن تيمية صاحب النزعة التكفيرية يعترف بأن «الاختلاف حول معنى الإيمان والإسلام كان أول اختلاف داخلي بين المسلمين، وقد أدى بالأمَّة الإسلامية إلى التشعب مللاً ونحلاً مختلفة في فهم الكتاب والسنّة يُكفِّر بعضها بعضاً»[3]. ولا يخفى أن موجبات التمييز بين الإيمان والإسلام لم تكن بعيدة عن فهم الإيمان الناشئ عن مقابلته للكفر من جهة، وارتباطه بالمصير الأخروي من جهة ثانية. غير أن الفكر الكلامي المعاصر، قد تحول عن ثنائية الإيمان/ الإسلام، إلى ثنائية الإيمان/ الاعتقاد. فكان لذلك أثر كبير في إعادة بلورة فهم معاصر للدين، أعاد تشكيل الهوية الدينية، انطلاقاً من مكونات أكثر شمولية وأكثر مقدرة على السيرورة والحركية ومحاكاة العصر.

ونظراً لأهمية التمييز بين الإيمان والاعتقاد وارتباطه المباشر في فهم ماهية الدين وتطبيقاته المسلكية - كما سنبين لاحقاً - نستعرض فيما يلي، وباختصار، أبرز الفوارق التي قيلت بينهما، من دون أن يعني تعدد هذه الفوارق وجود تعارض بينها بالضرورة:

الاعتقاد نظري يقوم على جملة من المفاهيم والقضايا المحددة والصارمة، في حين أن الإيمان يتجلى على شكل ممارسات وقيم يلتزم بها.. والقرآن الكريم، عندما زاوج على

(١) انظر: مرتضى المطهري، **الإنسان والإيمان** (الأعمال الكاملة)، انتشارات صدرا، طهران، ١٩٩٠، ج٢، ص٥٦٦.

(٢) هناك الكثير من الفوارق التي استعرضت في إطار علم الكلام التقليدي بين الإيمان والإسلام، أبرزها أن الإسلام ما ظهر والإيمان ما بطن، وأن الإسلام إقرار بالقول والإيمان تصديق بالقلب.

(٣) ابن تيمية، **كتاب الإيمان**، دمشق، (من دون بيانات)، ص ١٤٢، نقلاً عن الهندسة المعرفية.

الدوام بين الإيمان والعمل الصالح، لم يرد بذلك الإشارة إلى اختلافهما بمقدار ما أراد التأكيد على اقترانهما وعدم جواز انفكاكهما عن بعضهما، وبعبارة أخرى: يظهر من الآيات القرآنية أن الإيمان والعمل الصالح جزءان متلازمان لقضية واحدة، أحدهما مقدمة والآخر ينتج عنها على نحو اللزوم.. (أنا مؤمن إذاً أنا أعمل صالحاً)، وبالعموم فإن أزمة العلاقة بالدين والتدين بدأت عندما تم الفصل بين الدين والعمل الصالح.

الاعتقاد عقلي، وبالتالي هو قابل للمعقولية والبرهنة والنفي والإثبات، في حين أن الإيمان يغلب عليه الطابع الوجداني. من هنا، قد يصح القول بأن العقل هو الإطار العام للاعتقاد، والقلب هو الإطار المرجعي للإيمان[1].

– الاعتقاد ثابت لا يخضع للتحول والتبدل والصيرورة، بينما الإيمان ذو طبيعة إنسانية وسيالة وتحولية وقابلة للازدياد ﴿**فزادهم إيماناً**﴾[2]. بمعنى أن الإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي.

– الاعتقاد يقوم على فكرة امتلاك الحقيقة، بينما الإيمان يقوم على السعي من أجل الوصول إليها، فالمعتقد يحب عقيدته، أما المؤمن فيحب الحقيقة[3]. وهذا يعني أن الإيمان يفسح في المجال أمام المزيد من البحث عن الحقيقة، ومن الممكن أن لا يكون مترافقاً مع اليقين والجزم والاطمئنان؛ ﴿**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي**﴾ [4].

– كذلك، فإن الاعتقاد أمر خاص ويتفاوت بين دين وآخر، أما الإيمان فهو عام مشترك بين الأديان لناحية التجربة الدينية التي يعيشها المؤمنون والمعنويات التي يكتسبونها.

– الاعتقاد أخص والإيمان أشمل؛ بحيث إن كل إيمان يشتمل على عقيدة معينة، لكن ليس بالضرورة أن كل عقيدة تفضي إلى الإيمان.

– الاعتقاد جدلي يفضي إلى إلغاء وإفحام المعتقدات الأخرى، لكن الإيمان تسامحي

---

(١) العقلانية والمعنوية، مصدر سابق، ص ٢٨٦.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٧٣.

(٣) العقلانية والمعنوية ، مصدر سابق، ص ٢٨٦.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٦٠.

يقوم على التمسك بالفضائل وإشاعة القيم والتعاليم الدينية.

- أخيراً، لا مانع من كون المعتقدات الوضعية متعلقاً للاعتقاد... أما متعلق الإيمان فيقتصر على الديانات السماوية الوحيانية.

الدين والتدين على ضوء تحولات فهم الإيمان

إذاً، نحن أمام ثلاثة تحولات تتجلى على شكل ثنائيات، والإيمان على الدوام، أحد طرفيها، وهي:

- التحول من ثنائية: الإيمان/الكفر، إلى ثنائية: الإيمان/ الوحي.
- التحول من ثنائية: الإيمان/ الآخرة، إلى ثنائية: الإيمان/الدنيا.
- التحول من ثنائية: الإيمان/ الإسلام، إلى ثنائية: الإيمان/الاعتقاد.
- إن الأخذ بهذه التحولات مجتمعة من شأنه أن ينعكس على فهم الدين، وتحديداً من جانبين:

الأول: الفهم النظري للدين.

الثاني: الممارسة الدينية (التدين).

بمعنى أن التحولات الثلاثة المشار إليها يترتب عليها أمران أساسيان:

١- التحول من البعد التقريري إلى البعد الإيماني التصديقي في القضية الدينية (الفهم النظري للدين).

٢- الجمع بين البعد الشعائري والبعد القيمي في السلوكيات الدينية (التطبيق النظري للدين).

وهو ما سنستعرضه باختصار فيما يلي.

أولاً: الدين على ضوء تحولات فهم الإيمان: (التحول من البعد التقريري إلى البعد التصديقي)

كما هو معروف، القضايا الدينية على نوعين:

قضايا واقعية وظيفتها الحكاية عن الواقع وتوصيفه في إطار ما هو كائن، ومناطها الصدق والكذب، وقضايا قيمية تتعلق بالأفعال والممارسات في إطار الينبغيات (ما يجب وما لا يجب)، ومناطها القبح والحسن.

هنا، لا بدّ من التأكيد على أن القضايا الدينية جميعها، سواء أكانت قيمية أو واقعية، لها بعدان:

١- بعد تقريري (توصيفي).

٢- بعد إيماني (تصديقي)[1].

البعد التقريري في القضية الدينية يتكفّل بدراسة صحة أو عدم صحة مضمونها وما تحكي عنه، كما يتم من خلال هذا البعد دراسة اللوازم المنطقية التي تترتب على القضية.

فالقضية الواقعية التي مناطها الصدق والكذب، يصار فيها، ومن خلال البعد التقريري، إلى النظر في مدى صدقها أو كذبها، وأيضاً النظر في اللوازم والنتائج المنطقية التي تترتب على ذلك تلقائياً، من دون التعدي والتطرق إلى أي شيء آخر.

وكذلك الأمر بالنسبة للقضية القيمية، حيث يتم من خلال البعد التقريري البحث حول مدى قبح وحسن المضمون الذي تحمله، إضافة إلى البحث حول النتائج المنطقية التي تتوالد منها من دون الوقوف عند أية نتائج، أو لوازم أخرى، خارج الإطار المنطقي.

إذاً، البحث هنا هو مجرد بحث في:

- المضمون لناحية صحته.
- ما ينتج عنه في المجال المنطقي.

أما في البعد الإيماني، فيُنظر إلى القضية بنحو أعم ومختلف؛ إذ ليس المطلوب في هذه

---

(١) انظر: **الهندسة المعرفية**، مصدر سابق، ص ١٩١، ١٩٢.

الحالة الاكتفاء بالبحث حول صحة المضمون وما يلزم عنه منطقيّاً، بل المطلوب أيضاً البحث في:

- المبتنيات المعرفية التي أسست عليها القضية.
- اللوازم التي هي أعم من الجانب المنطقي؛ أي اللوازم الثقافية، والاجتماعية، والمعرفية، والنفسية، والعلمية، والعملية و...
- النظر في مدى تصديق وقبول المتلقي لمضمون القضية واستعداده للالتزام بها، والعمل بمؤدياتها.

بمعنى أن التعامل مع القضية الدينية على خلفية البعد الإيماني يهدف إلى جذب المتلقي إلى رحاب الإيمان والتصديق بالوحي بعيداً عن الجدل الرامي إلى الإفحام، وإثبات صحة مدّعى وإبطال آخر.

وعليه، فإن صدق القضية، والإيمان بها، يستوجب دراسة الآثار والنتائج (التي هي أعم من الجانب المنطقي) وتحديداً في ثلاث دوائر:

- **الدائرة الفردية**: أي البحث في آثار الإيمان ومستتبعاته على مستوى الفرد من خلال علم النفس الديني.

- **الدائرة الجماعية**: أي البحث في آثار الإيمان، ومترتباته على مستوى الجماعة من خلال علم الاجتماع الديني.

- **الدائرة التاريخية**: أي البحث في تطور مفهوم القضية، والتدرج في التعامل معها، والتحولات التي تحملها في إطار سياق تاريخي يفضي إلى فهم شمولي وتكاملي.

إذاً، التحولات الحاصلة في فهم الإيمان، وتحديداً، التحول من الاعتقاد إلى الإيمان، يترتب عليه (طبقاً للفوارق التي استعرضناها بينهما)؛ تحول في النظر إلى القضايا الدينية من البعد التقريري (التوصيفي) البحت إلى البعد الإيماني (التصديقي)، وهو ما يعني النظر إلى المشهد الديني والتعامل معه بكل مكوناته ودلالاته بنحو يضمن عدم الاقتصار على رؤية مجتزأة في التعامل مع الدين، ويوفر الانتقال من الجانب المعتقدي النظري، إلى الجانب

الإيماني النظري والعملي معاً، انطلاقاً من فهم متكامل للنص الديني ومترتباته.

خلاصة الكلام: إن التحول من الاعتقاد إلى الإيمان يستوجب التعامل مع النص الديني، ليس من خلال الاقتصار على طرح سؤال ماذا يقول الوحي، بل أيضاً من خلال سؤال: لماذا يقول الوحي؛ لأن الجمع بين (ماذا) و(لماذا) في هذا المقام يتكفل بتحويل المعتقد النظري إلى موجِّه للسلوك، وإلى ممارسات إيمانية تؤسس لحضارة منشؤها الدين.

ثانياً: التدين على ضوء تحولات فهم الإيمان: (الجمع بين الشعائر والقيم)

يشتمل النص الديني، على نوعين من التعاليم: تعاليم شعائرية وأخرى قيمية.

التعاليم الشعائرية: تتعلق بالطقوس والممارسات الدينية الخاضعة بشكل صارم ومحدد لمقاييس الحلال والحرام؛ مثل: الصلاة، الصوم، الحج...

أما التعاليم القيمية: فتتعلق بالمواصفات والممارسات النابعة من روحية التدين بمعزل عن مقاييس الحلال والحرام المحددة؛ مثل: الرأفة، والمحبة، واللهفة، وفعل الخيرات، وحسن الخلق، وبشاشة الوجه، والإيثار....

يمكن القول: إن الشعائر تتعلق بجوارح الإنسان؛ أي وسائل إدراكه الحسية وأعضائه المادية، بينما القيم تتعلق بوسائل إدراكه المعنوية والمجردة، وملكاته النفسية.

وعليه، فإن بعض المجتمعات المتدينة، تولي أهمية كبيرة للممارسات الشعائرية (وهو أمر مطلوب)، لكن من دون إعارة التعاليم القيميّة ما تستحقه من الاهتمام، وهو أمر في جزء منه ناتج عن التعامل مع المعتقدات بمعزل عن المقاصد الإيمانية التي ترمي إليها؛ فالاعتقاد لوحده يُنتج ممارسات أقرب إلى الشعائر منها إلى القيم، في حين أن المطلوب إخضاع المعتقدات لروحية الإيمان وتجاربه في سبيل إنتاج فعاليات دينية تجمع في آن بين الشعائر والقيم.

خاتمــــة:

من خلال ما تقدّم يتبين لنا أن:

١- مفهوم الإيمان أعم من مفهوم الاعتقاد.

٢- الإيمان عبارة عن: معرفة وتصديق وعمل.

٣- فهم الإيمان على هذا النحو ينعكس على فهم الدين نظريّاً ويؤدي إلى الجمع بين البعدين التقريري والإيماني في فهم القضايا الدينية والتعامل معها.

٤- كما ينعكس على الدين عملياً؛ فيؤدي إلى جعل التدين يقوم على الجمع بين البعدين الشعائري والقيمي.

٥- فهم الدين وتفعيل التدين من خلال الاعتقاد المقرون بالإيمان يفضي إلى شمولية الرؤية إلى الدين، كما يفضي إلى الالتزام بأوسع دائرة عملانية أكّدت عليها التعاليم الدينية.

الفصل الثالث

الدين ونظام القيم والأخلاق

المرتكز الأساسي في نظام الأخلاق الإسلامي
- وجهة نظر-

الشيخ شفيق جرادي

من أين يتسنى لنا الدخول إلى عالم التسامي والقيم الأخلاقية العليا؟..

أندخلها من التسليم الإيماني لنصوص وإرشادات ونواميس حدَّثت بها الأديان؟..

والدين بما هو وحيٌ فوق الطبيعة، يتناسب من حيث مصدره، وحقيقته مع تلك العوالم المتسامية..

أم ندخلها من تجرد النفس؟

والنفس بمستوياتها المتعددة التي تبدأ بعلاقة خاصة مع مادة البدن. وحتى سرّها الغيبي؛ تطل أو تمثّل ذاك العلو للأخلاقيات والقيم بما هي مثل وغايات ومقاصد، وهكذا نندرج ضمن مقولة العرفاء التي تعتبر أن الحقيقة والسير فيها وإليها، والوصول للتماهي معها يكمن في هذا الوجود العجائبي الذي هو النفس..

أندخل عالم القيم الأخلاقية من باب السؤال العقلي بنمطيه الذي يعبّر أولهما عن نفسه بما هو جوهر، أو الثاني بما هو فعل ينقسم إلى فعل نظري وآخر عملي.. متجاوزين ذاك الخلاف في سمة العقل، لنتوجه شطر سؤاله المولِّد للتصورات والمفاهيم والتدقيقات الكاشفة عن المعاني الأخلاقية، ومصدرها، وحدودها، وعلاقاتها ومستلزماتها؟..

أم نثبت في البحث عند نقطة تلاقي الإنسان بالعالم؟

والإنسان هنا كما العالم من حوله أشياء.. يتحسسها يتفكرها يميل إليها يرغبها من موقعه المتناهي«فقد نعتقد بإمكان البدء مباشرة.. بملاحظة الجسد الخاص.. ولهذه العلاقة الغريبة التي لي مع جسدي أرجع كل تجربة التناهي. ولكن عقدة التناهي هذه ليست ما

يبدو أولاً، فما يبدو أولاً وما يظهر هو هذه الأشياء، هذه الأحياء، هو الأشخاص في العالم. أنا متوجِّه أولاً نحو العالم. أما تناهيَّ فلا يصبح مشكلاً إلا عند الاعتقاد بأن شيئاً يظهر فعلاً»[1].

«فدائماً في العالم ومن خلال تجلي العالم كمدرك، كمهدد، كمنفتح أدرك انفتاح جسدي، وسيطاً للوعي القصدي»[2].

والجسد هنا إذ لا نفهمه كشيء منفصل بل كمنطلق للتواصل والنظر والقصد يقع بين دائرتي التناهي واللاتناهي، فمنه تتولد أخلاق المنفعة، وقيم الرغبة، والميول، وبحاضنته نمتد أفقيّاً لنتواصل مع الأشياء فنحوزها ثم نرتفع نحو اللامتناهي كيفاً، ولنصل المتسامي فنعيه باعتباره أسطورة تتسم بالرمزية التي ندخلها إلى عالم اللغة فنعقلها ضمن حدودنا ومجالات وعينا القيمي، ومعايير أخلاقيات التواصل المتناسبة مع الجسد والتي قد نحكم عليها بالفراغ حين تكون خارج حدود تواصل الجسد كمنطلق لمنظور منه إليها.. أو أن ندخلها بجعل الجسد معياراً ووسيطاً، يملأ الفراغ ويحل الألغاز ويوجد المفقود.. فتكون الأخلاق والقيم لغة تعبير الجسد عن ذاته وحدوده ورغباته واحتياجاته وتبادلاته وأشيائه..

من المؤكَّد أن تناول القيم الأخلاقية ضمن وجهة نظر إسلامية.. لا يمكنه أن يُسلِّم للقول بجعل الجسد محور انطلاق، وإن اعترف أن للجسد احتياجات كما أنه لن يسلم بجعل العقل أو النفس مصدراً أوحد تنبع من عنده القيم الأخلاقية.. وإن اعتبر أن للعقل والنفس تأثيرهما في إنتاج القيم والأخلاق..

يبقى التدقيق في مصدرية الدين، وهو أمرٌ ينسجم مع كون الإسلام ديناً وحيانيّاً.. لكني، هنا أؤكد على كلمة «تدقيق».. إذ اعتبار الوحي بما هو فوق طبيعي، سيعني – أن نعتبر الصادر عن هذا المتسامي فوق الطبيعي؛ هو فوق طبيعي أيضاً وبالتالي فكل اتصال بالطبيعة هو خيانة لأمانة الصلة بمصدر الأخلاق والقيم.. وهذا سيعني تأسيس نظام أخلاقي على أصول من ترك العالم واللذة والحيازة.. وهجران الذات، واحتياجاتها المباشرة. للتوقف

---

(١) بول ريكور، فلسفة الإرادة، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، ص ٤٨.

(٢) ن.م. ص ٤٩.

عند تكريس هذه الذات في وديعة الألم والفقر والكبت..

وتتحول الحياة إلى اغتراب بين واقع وحاجة من جهة، وبين مثال وانقياد غيبي من جهة أخرى..

وهذا الانسياق نحو منحدر العزلة الذي وقعت فيه اتجاهات دينية، لم ينطلق من أن الأخلاق تتشكل من رؤية وممارسة.. بل من الممارسة فقط، علماً أن الرؤية الدينية وإن اعتبرت أن الله والسموَّ الإلهي والمشيئة الإلهية هي مصدر كل التزام.. إلا أن هذه المشيئة إنما قصدت الإنسان وتعمل على تقديم العضد له بما يتناسب مع واقعه، لترفعه إلى واقع أسمى، وتكامل أرقى. هو بالحقيقة، كامن في أصل وجود الإنسان.

وعليه، فكون الدين يتناول المثل الأخلاقية، هذا لا يعني أن تلك المثل هي قيم مغايرة للواقع الإنساني.. من هنا انفتح المجال واسعاً أمام الفكر الإسلامي للبحث عن مصدر الأخلاق.. والذي تعنون بعنوان «القبح والحسن» هل هما شرعيان أم عقليان؟

وبكل الأحوال فإن «الدين الحق يكون مقياساً للحسن والقبح بأحد معنيين:

إما بمعنى كشفه عن الحسن والقبح؛ لأن الله يأمر بالحسن وينهى عن القبيح، كما قد يكشف الدين أيضاً عن المصالح والمفاسد..

وإما بمعنى أن أمر الله ونهيه موضوع لحسن الطاعة وقبح المعصية على أساس ولاية الله سبحانه وتعالى القائمة على مبدإ وجوب شكر المنعم.. أو على مبدإ المالكية الحقيقية نتيجة الخالقية والمخلوقية.

فالدين في الحقيقة: إما كاشف عن الحسن والقبح الثابتين بمقياس آخر، أو محقق لمصداق حسن وقبح ثابتين بمقياس آخر»[1].

وهذه الرؤية تؤسس لفتح جملة من المباحث تقوم على دراسة الأمور التالية:

١ – معنى الأخلاق وهل هي أفعال، أم ملكات وقوى قابلة للنمو، أم إنها هيئة راسخةٌ عند النفس؟.

---

(١) كاظم الحائري، تزكية النفس، مؤسسة الفقه للطباعة والنشر، ط١، ص ١٩.

٢- ما هو مقياس الفعل الأخلاقي؟ وما هو مقياس الموضوع الأخلاقي؟.

٣- أين يقع مبحث الأخلاق من مسألة الجبر والاختيار؟

وهل يمكن لهيئات النفس أن تتبدل؟ وبالتالي هل يمكن أن يكون للعملية التربوية دورٌ في بناء الأخلاق؟

٤- ما مدى تأثير الدين في رسم النظام الأخلاقي؟ وفي توجيهه؟

٥- على ماذا يرتكز النظام الأخلاقي في الإسلام؟ وهل هناك اتجاهات متعددة في قراءة ذاك الارتكاز؟

٦- هل الأخلاق مطلب يقصد لذاته؟ أم هو وسيلة للوصول إلى مقصد آخر؟

٧- ما العلاقة بين الأخلاق، ونظام القيم الإنساني؟

ولماذا نجد في المجتمعات الإسلامية تفككات قيمية وأخلاقية؟

ثم ما هي العلاقة بين التراث الأخلاقي، والقيم المعاصرة؟ وكيف يمكن التعايش بينهما؟

٨- هل الأخلاق ثابتة في مفاهيمها، ومضامينها، أم أنها قابلة للتغير والتبدل الوظائفي؟

وفوق هذا وذاك من الأسئلة، يمكن البحث عن موقع المبحث الأخلاقي من منظومة الفكر الإسلامي، فهل أن هذه الأخلاق هي وليدة الرؤية العقائدية والمبحث الفلسفي؟ أم أن للمبحث الأخلاقي الأسبقية على البحث الفلسفي؟ ودوراً مكوِّناً للرؤية العقائدية؟

انطلاقاً من هذه الوسعة في المبحث الأخلاقي.. كان لا بدَّ لي من أن ألتزم في هذه الورقة بعرض أمرٍ واحدٍ فقط.

وهو ما أبحث فيه عن نقطة الارتكاز والمعيار الرئيس في تشكيل النظام الأخلاقي في الإسلام.

مرتكز النظام الأخلاقي:

قبل الشروع في الحديث عن المرتكز الأول للنظام الأخلاقي؛ علينا أن نقدِّم بين يدي البحث أموراً ثلاثة:

- ملاك الفعل الأخلاقي.
- مسالك النظام الأخلاقي.
- معنى النظام الأخلاقي.

الأمر الأول: وهو تحديد ملاك الفعل الأخلاقي.. إذ إن أي فعل من الأفعال الإنسانية يمكن تقسيمه إلى أقسام ثلاثة: الفعل العادي وهو الخالي من القيمة المعتد بها.. والفعل القيمي الذي تعود قيمته بحسب ما نهدف إليه من الفعل، أو لما يشكل مورداً للرضا.. والفعل الأخلاقي..

ولقد طرح مرتضى المطهري– قده – السؤال عن معنى الأخلاق، واعتبر الإجابة عنه من الأمور المعقدة للغاية، وذلك في كتابه فلسفة الأخلاق، إذ يقول: «ما معنى أخلاقية فعلٍ ما؟ وكيف يتصف عمل الإنسان بالأخلاقية؟

قد يبدو هذا السؤال ساذجاً إلى حد كبير، وأن الجواب عنه سهلٌ يسير، ولكن بالتعمّق والتدقيق فيه، سوف نرى الجواب عنه – فضلاً عن كونه ليس سهلاً كما يبدو– من أصعب مسائل الفلسفة البشرية، وأكثرها إثارة للإشكال»[1].

وفي ظني أن منشأ الصعوبة والإشكالية ينبع من أمرين:

أولهما: كون توضيح الواضحات هو من أعسر المهمات.. وهو بالغالب ينبو عن قابلية التعريف.

ثانيهما: كون تحديد معنى الفعل الأخلاقي إنما انطلق من طبيعة الرؤية الكونية التي يمتلكها الفلاسفة والعلماء للوجود، أو الحياة، أو الإنسان والمجتمع والقيم.. بل يمكن

(١) مرتضى مطهري، فلسفة الأخلاق، مؤسسة أم القرى، ص ١٩.

القول إنها تنطلق من التبدلات التي لحقت بتطورات البشر بفعل التغيرات التاريخية.. وهكذا يمكن القول: إن البعض اعتبر أن ملاك أخلاقية الفعل يكمن في نفعية ومردود اللذة التي تنشأ عنه.. وبعضهم ذهب لانبثاقه من المصلحة والإرادة. وفرّق بينه وبين صدور الفعل عن اللذة والميول النفسانية والجسدية..

وبعضهم أعاده للتناسق الجمالي بين الأفعال وبينها وبين الوجود..

وآخرون أعادوه إلى ناشئة السعادة، أو العقل وحكمه على قوى النفس..

أما الشهيد المطهري، وحاله في ذلك حال ما ذهب إليه الإمام الخميني – قده – فقد أعاده إلى إرجاع الفعل الأخلاقي للعبادة بالمعنى الأعم لكلمة العبادة، والذي يشمل كل خلجات وسكنات الحياة.. وهو يقول بهذا الصدد: «يتضح بجلاء أن الحقيقة الكاملة في اعتبار الأخلاق من مقولة العبادة؛ فالإنسان يتبع سلسلة من التعاليم الإلهية بقدر ما يعبد الله تعالى بطريق اللاشعور، ووقتما تتحول عبادته اللاشعورية إلى عبادة شعورية واعية – كما هو هدف الأنبياء – ستصبح كل أعماله وسلوكياته ذات صبغة أخلاقية بلا فرق بين عمل وآخر، حتى أكله ونومه، وبعبارة أخرى:

إذا جعل الإنسان من تكليف الحق تعالى ورضاه منطلقاً لنشاطه، وأساساً لبرنامج حياته، وهدفاً يروم الوصول إليه، فسوف تكون كل حياته من البدو حتى الختام وبكل أشكالها شعاعاً أخلاقياً، وسيكون كل شيء لله وفي الله»[1] ﴿قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[2].

فالفعل الأخلاقي إذاً، هو فعلٌ واعٍ ينطلق من عبادة الله واتباع تعاليمه كأساس يقوم على نية الارتباط بالله في كل شؤون الحياة، وذلك لتحقيق رضا الله سبحانه..

حتى لو اقتضى ذلك مخالفة الرغبات، أو تقديرات المصالح الخاصة..

ففي الوارد عن النبي ﷺ: «يا علي ثلاث من مكارم الأخلاق: تعطي من حرمك،

---

(١) مرتضى مطهري، فلسفة الأخلاق، مؤسسة أم القرى، ص ١٠٧.

(٢) سورة الأنعام: الآية ١٦٢.

وتصل من قطعك، وتعفو عمَّن ظلمك».

كما وورد في دعاء مكارم الأخلاق للإمام زين العابدين عليه السلام: «اللهم صلِّ على محمد وآل محمد، وسدِّدني لأعارض من غشني بالنصح، وأجزي من حرمني بالبذل، وأكافي من قطعني بالصلة، وأخالف من اغتابني إلى حسن الذكر، وأن أشكر الحسنة، وأغضي عن السيئة»[1].

وهذا كله إنما ينصبّ في ما رسمه القرآن الكريم ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾، وهي عبادة لله في كل فعل بصدوره عن نية وهدف لا يشرك بربه أحداً ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلاَ يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً﴾[2].

الأمر الثاني: اتجاهات ومسالك المدارس الأخلاقية: تقوم المدارس الأخلاقية على تنوّع وتعدّد يكاد يصل للقول إن ما من نظام فلسفي إلا وسعى لإنتاج نظامه الأخلاقي.

وقد قسّم العلامة الطباطبائي تلك الأنظمة إلى ثلاثة مسالك:

المسلك الأول: وهو ما توجه إليه الفلاسفة في اعتبار أن المعيار الأخلاقي إنما يعود للممدوح والمذموم عند الناس.

المسلك الثاني: وهو الذي سار عليه الأنبياء بترسيم النظام الأخلاقي على المثل والغايات الأخروية، التي ينال الإنسان سعادته على أساسها في الآخرة.. وقد كثر ذكر هذا المسلك في القرآن الكريم كقوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾[3].

أما **المسلك الثالث**: وهو الذي يمثّل الرؤية القرآنية التكاملية؛ فمفاده تربية الإنسان بحيث لا يبقى معه للرذائل أي أثر..

ومؤدى هذا المسلك الربط التام بالله سبحانه وتعالى؛ بحيث أن لا يرى العبد في الوجود غير الله سبحانه ﴿إن الملك إلا لله﴾، وأن كل شيء خاضع له ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ

(١) الإمام زين العابدين، الصحيفة السّجادية، دار المرتضى، ص ١٠٢، ١٠١.
(٢) سورة الكهف: الآية ١١٠.
(٣) سورة التوبة: الآية ١١١.

﴿الْقَيُّومِ﴾، ووحدة المستحق للعبادة ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾[1]، وإن إليه المصير ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾[2].. بذلك فلا تحقق لشيء من الموجودات بدونه، ولا استغناء لشيء عنه، فهو المالك لكل شيء، وهو القيوم على كل شيء..

وإذا آمن الإنسان بنحو هذا الإيمان، صارت عنده كل الحقائق والموجودات بصفاتها وأفعالها تابعةً له سبحانه.. وبهذا ما من أحدٍ يستحق القصد، والحركة، والفعل، والتوجه، والعمل، والتفكير، والعبادة، والجهد، والجِد، والاجتهاد.. إلا الله سبحانه وتعالى.

فالحزن والتعاسة؛ هي بالبعد عنه. والفرح والسعادة؛ إنما تكون بلقائه، وهو الثقة، وعليه التوكل، وله تمام الرضا.

الأمر الثالث: معنى النظام الأخلاقي: تمَّ استخدام كلمة نظام، أو منظومة، أو أنظومة، أو نسق، أحياناً بمعنى ما يصدر عن منهج ما، ينظِّم الأفكار بدقة.. وبعضهم فرَّق بين العقل النسقي وهو عقل نظامي ومنطقي، وعقل النسق الذي يعاند في فكرة، ولا يرى الأشياء إلا بقدر ما تكون مؤاتية لمسبقاته.

كما يمكن هنا التمييز بين نسقية محكومة بسياقات جاهزة وبين نسقٍ مجرَّب لا يقدِّم فكرته، أو مفهومه، إلا بمقدار ما يستحق من قيمة..

وقد يحصل عند العقل النسقي، أو النظام والأنظومة القيام على مبدإ نفسي، أو ذهني، يتداعى منه تولدات لظواهر ومفاهيم تنسجم مع المبدإ، وتتعاون معه لتحقيق غايات محددة، ويصح وقوع علاقة تبادلية بينها مما يشكل «كلاًّ عضوياً».

وبالغالب فإن إطلاق كلمة الأنظومة، أو النسق، يغلب عليه طابع العلاقات الشكلية[3]..

بينما يمكننا أن نعتبر النظام، هو ذاك الحاكم الداخلي والمضموني لحركة الفكرة وقيمها..

---

(١) سورة الإسراء: الآية ٢٣.

(٢) سورة النجم: الآية ٤٢.

(٣) معجم لالاند، دار عويدات، ص ١٤١٧،١٤١٦.

وبالتالي فيمكن الذهاب للقول.. إن أي نظام أخلاقي، إنما يتكوَّن من عناصر هي مجالات، يحتكم كل منها إلى قيمة، ومواقف من هذه القيمة، ومؤهلات في الكائن البشري تقوم عليها هذه المواقف[1].. التي تستند على مثل عليا يقع على رأسها مفهوم الخير الأخلاقي.. ويواكبه في ذلك جملة من التداعيات المتكوّنة من روحه الأخلاقي.. كما يواكبه في مجالات التعبير عن سلوك وفعل وقول.. ومسارات تاريخية يتطور ويتغير معها كل شيء..

وهذا ما يبقي النظام الأخلاقي مورداً للسؤال والمساءلة الدائمين.. وهو ما يسمح بتناول بعد مفصليّ آخر مشابه للأخلاق وهو القيم. ولما كان «سلَّم القيم أو نظامها، إنما يتشكّل من خلال التجربة الاجتماعية للجماعات والأمم، كان نظام القيم لمجتمع ما يعكس بنيته والعكس صحيح. فسلَّم القيم أو نظام القيم ليس من صنع الفرد بل ينشأ في المجتمع ومن المجتمع ككل»[2].

ولقد فات علماء الأخلاق المسلمين الاهتمام بدراسة سلَّم نظام القيم.. بل ودراسة القيم نفسها، بما هي علاقة تجربة اجتماعية.. واهتموا إما بمتبعثرات وعظية لا يجمع بينها جامع منهجي.. أو اعتمدوا منهجاً نسقياً يقوم على تحليل كل مفهوم ضمن رؤية منهجية؛ هي نظرية «الوسط بين أمرين».. أو اهتموا بالبعد المعنوي البحت واعتمدوه لإنتاج نظام توحيدي في الأخلاق والسلوك أطلقوا عليه اسم «السير والسلوك».

ونحن هنا نقدِّم بشكل موجز ما انبنى عليه سياق كل نظام من هاتين النظريتين في دراسة السلوك والأخلاق..

النظرية الأولى: نظرية الاعتدال، أو التوسيط بين الإفراط والتفريط، ففضيلة الشجاعة مثلاً هي وسط بين إفراط هو التهور، وتفريط هو الجبن..

وقد نادى بهذه النظرية أرسطو اليوناني، ثم تأثر بها جملة من علماء المسلمين، نذكر منهم على سبيل المثال: «مسكويه» (ت ٤٢١ هـ) في كتابه «تهذيب الأخلاق وتطهير

---

(١) بولس الخوري، في فلسفة الدين، معهد المعارف الحكمية، ص ٧، ٨.

(٢) الجابري، تكوين العقل الأخلاقي، ص ٥٥.

الأعراق»..

وهو يقول بهذا الشأن: «إن كل فضيلة هي وسط بين رذائل» ثم يقول: «إذا انحرفت الفضيلة عن موضعها الخاص بها أدنى انحراف قرب من رذيلة أخرى ولم تسلم من العيب بحسب قربها من تلك الرذيلة التي تميل إليها. ولهذا صعب جدّاً وجود هذا الطرف، ثم التمسك به بعد وجوده أصعب... وذلك أن الأطراف التي تسمّى رذائل من الأفعال والأحوال والزمان وسائر الجهات كثيرة جدّاً. ولذلك دواعي الشر أكثر من دواعي الخير، ويجب أن يطلب أوساط تلك الأطراف بحسب إنسان إنسان»[1].

ولما كانت أمهات الفضائل عنده – قده – أربعاً هي:

أ- **الحكمة**: وهي «فضيلة النفس الناطقة المميزة، وهي أن تعلم الموجودات كلها من حيث هي موجودة.. ويثمر علمها أن تعرف المعقولات أيها يجب أن يفعل وأيها يجب أن يغفل».

ب- **العفة**: وهي «فضيلة الحس الشهوائي».

ت- **الشجاعة**: وهي «فضيلة النفس الغضبية».

ث- **العدالة**: وهي «فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلاث التي عددناها، وذلك عند مسالمة هذه القوى بعضها لبعض واستسلامها للقوة المميزة»[2].

فإن هذه القوى بحسب مسكويه – هي فاضلة لأنها وسيطة، أما إذا ابتعدت عن وسطيتها فتتحول إلى رذائل، فالحكمة وسطية بين السفه (الجربزة) والبله.. والعفة وسط بين رذيلتي الشره وخمود الشهوة... والشجاعة وسط بين رذيلتي الجبن والتهور.. والعدالة وسط بين الظلم والانظلام...

والالتزام بالوسطية هو الطريق لجلب السعادة واللذة التي لا يكدرها شيء.. والسعيد هو الذي لا يزول صبره. بحدث المصائب، ولا شكره بورود النوائب، ولا يقينه بكثرة

(١) الجابري، **تكوين العقل الأخلاقي**، ص ٤٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠.

الشبهات.. وهذا الثبات على الوسطية إنما كان لصيرورة الأخلاق الفاضلة ملكات راسخة لا تتغير بحسب ظاهرها وباطنها...

إلا أن ثباتها ليس ثباتاً ذاتياً تكوينيّاً، وإلا لما أمكن أن يكون للأخلاق أي نفع تربوي أو تهذيبي.. بل المقصود أنها إذا استقرت اطمأنت بها النفس ثبتت وقويت..

وهذا الاتجاه النظري في المبنى الأخلاقي على أهميته وسعة انتشاره، فلقد توجهت له جملة من الملاحظات منها:

أولاً: إن «فكرة الوسط، فكرة غامضة جدّاً في مذهب أرسطو؛ لأنها تثير كثيراً من المشاكل من ناحية، ولا يمكن تطبيقها في كل الأحوال من ناحية أخرى. فهي تثير مشاكل أولاً فيما يتعلق بطبيعة هذا الوسط، فإن الملاحظ دائماً أن الوسط ينظر إليه باعتباره هو الآخر نقصاً بالنسبة إلى الطرف المفرط، كما يعتبر إفراطاً إذا نظر إليه بالنسبة إلى الطرف المفرط، فكيف يتحقق هذا إذاً؟ أي كيف يتهيأ له أن يجمع بين هاتين الصفتين؟ وكيف يمكن أن يكون الفضيلة على الرغم مما فيه من تعارض، خصوصاً إذا لاحظنا المتضادين وهما - كما يعرفهما أرسطو في المنطق - الطرفان اللذان بينهما غاية الخلاف؟ وكيف يمكن إذا نظرنا إلى الوسط نظرة رياضية، أنه أعلى درجة من هذين الطرفين؟»[1].

ثانياً« هذا من ناحية تحليل جوهر الوسط، أما من ناحية تعيين هذا الوسط فالمشكلة أشد عسراً، ذلك لأننا نجد أنه لا يمكن أن يتحدث عن وسط في الأشياء التي هي شر بذاتها. فالزنا مثلاً أو الفحش أو السرقة.. إلخ لا يمكن أن نتحدث فيها عن وسط مطلقاً... وكذلك الحال بالنسبة إلى الأشياء التي هي خير بذاتها، مثل النظر العقلي الصرف»[2].

وفي تقديرنا أن هاتين الملاحظتين يمكن مناقشتهما.. إذ إن إثارة أي فكرة للمشكلات، لا يعني عدم وضوحها، ومقايسة الوسط «بالنسبة» إلى الطرفين هو اعتماد لدليل يختلف مبنائيّاً عن طبيعة روح البرهان والدليل الذي يعتمده أرسطو؛ والذي يقوم على النظرة الثابتة والجوهرية للأمور... أما مفهوم النسبة فهو مبني على توجه نظري مختلف..

---

(١) بدوي، أرسطو، دار القلم، بيروت، ص ٢٦٠، ٢٦١.

(٢) المصدر نفسه.

ثم إن العلاقة المتباينة بين الوسط والطرفين ليست من باب التضاد؛ لأن الرذيلة ليست أمراً وجودياً، بل هي عدم ونقيصة للوجود الواحد الذي هو «الخير أو الفضيلة» والذي لا يكون إلا في الوسط..

أما ما ذكره عن مشكلة تعيين الوسط في أمور كالزنا، والسرقة فهو واضح، إذ الوسط هو الزواج المحفوف بطرفي الزنا والرهبنة.. أما السرقة فوسطها تحصيل الرزق بالكد، والسعي المحفوف بطرفي البطر أو السرقة والخديعة.. والحال هو عينه في مثال النظر العقلي المحفوف بالجربزة والبلاهة..

هذا ولا يمكن لنا إلا الإشارة أن الحكم على المفهوم الأخلاقي يختلف في كثير من جوانبه عن المعقولات الأولى وعن المقولات المنطقية والرياضية..

ثالثاً: ذهب البعض إلى تفسير يختلف في مبناه الأخلاقي عن مبنى المشهور من علماء الأخلاق، القائلين بالحد الوسط..

إذ اعتبروا أن النفس بتعاليها تحصل الفضائل، وبتسافلها تحصل الرذائل، وأنه لا حد وسط بين الأمرين عند النفس، وهو تحليل يخالف أصحاب الاتجاه الأول في البعد المبنائي أكثر مما هو نقد لمباني ذاك الاتجاه..

رابعاً: إن طريقة الدراسة لهذا النحو من الأخلاق تعتمد على توضيح المفاهيم باعتبارها فضائل على الإنسان أن يزين نفسه بها، وهي مفاهيم سكونية لا حراك فيها بعد أن تثبت، كما وأنها لا تنطوي على منظومة منسّقة مرتبة، وبذلك فإنها ستشكّل شخصية ساكنة محدودة الفعالية...

وبظني فإن هذه الملاحظة هي أكثر ملاحظة تثير الاهتمام؛ لأنها وإن لم تنف أهمية التفسير الوسطي لعلم الأخلاق، إلا أنها اعتبرته تفسيراً ذا منحى فلسفي مفاهيمي من جهة، وهو لا يؤسس لنسقية معرفية لعلم الأخلاق من جهة أخرى، كما أنه لا يصل في تكامل الإنسان حد الغاية من لقاء الله سبحانه الذي يتحرك بالوصول في بحر من الحركة لا حد له...

النظرة الثانية: وهي التي تبنَّاها العرفاء من علماء الأخلاق، والتي استمدوها حسب

مدعاهم من روح القرآن والسنة المطهرة الشريفة، كما ومن العقل الفطري..

وقد استعرض الخواجة نصير الدين الطوسي – قده – في مقدمة مصنفه «أوصاف الإشراق» هذا الاتجاه بالقول: «لا ريب أن من نظر في وجوده وأحواله.. علم أنه محتاج إلى غيره، وكل محتاج إلى غيره فهو ناقص في نفسه، وإذا علم نقصان نفسه انبعث في باطنه شوق إلى كماله يدعوه إلى طلبه، فيحتاج في ذلك الطلب إلى حركة يسميها أهل الطريقة السلوك.

وكل من رغب في هذه الحركة يلزمه ستة أشياء:

- بداية الحركة وما لا بدَّ منه للحركة منها بمنـزلة الزاد والراحلة في الحركة الظاهرة.
- إزالة العوائق وقطع الموانع عن تلك الحركة.
- الحركة التي بها يصل من المبدإ إلى المقصد، ويسمى بالسير والسلوك وأحوال السالك في تلك الحال.
- الأحوال التي تمر به في أثناء سلوكه من مبدئه إلى مقصده.
- الأحوال التي تسنح إلى الواصل بعد سلوكه.
- حالة نهاية الحركة، وانقطاع السلوك الذي يسمى في هذا الموضع الفناء في التوحيد.. وينبغي أن يعلم أنه كما أن كل جزء من الحركة غير الجزء الأول، والآخر مسبوق بجزء منها ومستعقب لجزء، كذلك كل حال من أحوال السالك واسطة بين فقدان سابق وفراق لاحق.. في حال فقدان السابق كانت تلك الحال مطلوبة، وفي حال الفراق مهروباً عنها. فحصول كل بقياسه إلى ما تقدم كمال وحال التوجه إليه مطلوب، وإليه الإشارة بقولهم: حسنات الأبرار سيئات المقربين»(١).

وهكذا نلحظ من سياق هذا المقطع جملة أمور منها:

أولاً: أن التخلق حركة للنفس لها مبدأ كما وأن لها مقصداً، وأن هذه الحركة تكاملية

---

(١) أوصاف الإشراف، ص ١٧، ١٨.

لا تنقطع ولا تسكن..

ثانياً: إن حركة التخلق قائمة على معرفة مبنية على اليقظة والفطنة، كما وهي تقوم على طلب نابع من وجود الإنسان نحو سد النقص وتحصيل الكمال..

ثالثاً: إن إزالة العوائق والتي هي رذائل النفس ومعاصي الفعل، شرط ضروري لتحصيل الكمال.

رابعاً: إن التزود بالفضائل، والالتزام بالضوابط الشرعية هي السبيل نحو الوصول للمقصد.

خامساً: إن الهدف هو الفناء بالتوحيد، وبمثل هذا الفناء ينال السالك هدف بقائه بالله سبحانه إذ ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَ وَجْهَهُ**﴾.

وهكذا فمن معالم هذا الاتجاه بمثل هذا العرض، يتبين معنا: أن اتجاه هذه النظرية الأخلاقية يحمل كل مقومات المذهب الأخلاقي الحامل للعناصر النظرية والعملية – الأخلاقية.

وهو يتأسس على صياغة منهجية متماسكة قوامها حركة الكيان الإنساني نحو التكامل بالمبدإ الذي منه صدرت، وبالمقصد الذي هو عين المبدإ والذي إليه تؤول.

ومن خصائص هذا المذهب الأخلاقي:

أولاً: انطلاقه من نظرة ورؤية توحيدية كاملة للوجود والحياة، فكل حركة الإنسان في هذا المذهب الأخلاقي عنوانها التوحيد الخالص.. وكل نظرة إلى غير الله سبحانه بشكل بعيد عن التوحيد هو شذرة الشرك – أي الرذيلة – ويبعد عن الله سبحانه وهنا تكمن الرذيلة والمعصية.

ثانياً: إن حركة التوحيد الخالص تتمّ عبر عملية أخلاقية يطلق عليها اسم «الطريقة»، والسير والسلوك إنما يكون على نهج الطريقة التي سنّتها الشريعة السمحاء لتصفية النفس، من هنا يتمّ تحديد المراحل التي على الإنسان أن يطويها بيقظة وفطنة ووعي ومجاهدة للوصول إلى قمة المقصود وهو التوحيد الخالص.

ثالثاً: إن شرط السير السليم والصائب هو التقيّد بالأحكام الإلهية، والتأسذي بسيرة المعصوم وتوجيهات أهل الذكر من الفقهاء والعلماء، وأي انحراف عن هذه القيود هو انحراف عن الطريق.

رابعاً: كما أن للعقل دوراً في الفهم والمعرفة النيِّرة، كذلك فإن للقلب والنفس دورها الكبير في التهذيب والتصفية والتحلي بالكمالات الأخلاقية المطلوبة (الفضيلة).

خامساً: التدبّر والتذكّر الدائم في العالم والإنسان والله، والعلاقة التي يجب أن تكون على أساس الفقر إلى الله سبحانه وحده.

سادساً: إن التخلق في هذا المذهب هو حركة دائمة لا تستقر عند حد محدود ومفهوم مقيد، كما هو الحال في نظرية الاعتدال والوسط الأخلاقي، وكل هذه الحركة إنما تقوم على الصراط ابتداءً وانتهاءً.

سابعاً: الإيمان بأن منبع فضائل الأخلاق، إنما يكمن في فطرة الإنسان ووجدانه، وبأن النفس قادرة على درك هذه الأخلاق دونما حاجة للتعلم، وهذا ما تضافرت عليه الآيات: **﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا**[1] **فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾**[2]..

إلا أن شرط إدراك هذه الفضائل الفطرية هو كشف الغطاء عنها، وترك الغفلة، وإزالة صدأ القلب الناشئ من الرذائل.

ثامناً: استيعاب الكثير من أسس نظرية الاعتدال، ووضعها في إطار الأخلاق النظرية للتدقيق في دلالات ومعاني المفاهيم الأخلاقية، وتجاوز ذلك بالسير والسلوك العملي في الأخلاق العملية.

تاسعاً: التفريق بين الخلق -بمعنى الهيئة النفسانية الأولى- التي هي من الفطريات، والتي هي حقائق واقعية لا تبديل فيها إذ **﴿لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾**، وبين الأخلاقيات- القائمة على نظام القيم التداولي في معايش الناس- التي يتم فيها التبدل بسبب الزمان والمكان وتحديد الأولويات، ومن هنا هي تكون نسبية.

---

(١) سورة الشمس، الآية: ٧.

(٢) سورة الشمس، الآية:٨.

عاشراً: الإيمان بأن الأخلاق وإن كانت من إشراق الأمور المطلوبة، بيد أننا نطلبها كطريق للوصول إلى مقام العبودية، والفناء عن الذات، بالله سبحانه وتعالى.

الحادية عشر: إنها السبيل لتحقيق إرادة وعزم كبيرين على ترك المحرمات، وليصير المرء إنساناً حقيقياً قابلاً لملاقاة ربه..

ثم إنه من أهم خصائص هذا المنهج؛ فتح النفس الإنسانية على المعرفة التوحيدية عبر الالتزام الكلي بالدين وتشريعاته، لذا ينقل الإمام الخميني - قده سره - «إن نشر التوحيد والمعارف الحكمية الإلهية، وقطع جذور الكفر والشرك، وعبادة إلهين إثنين، وسر التوحيد والتجريد سار وجار في جميع العبادات القلبية والقالبية.. بل يقول الشيخ العارف الكامل الشاه آبادي روحي فداه: (إن العبادات إجراء التوحيد من باطن القلب إلى ملك البدن).

وبالجملة: النتيجة المطلوبة من العبادات هي تحصيل المعارف، وتمكين التوحيد بسائر القلب، وهذا المقصد لا يحصل إلا بأن يستوفي السالك الحظوظ القلبية للعبادات، ويعبِّر عن الصورة والقالب إلى الحقيقة واللب»[1].

وهكذا نعرف مدى جامعية هذا المنهج الأخلاقي..

بعد أن وضح لدينا امتياز ملاك الفعل الأخلاقي بالسمة العبادية في النظرة الإسلامية، وأن المسلك الذي تبنَّته النظرة الإسلامية للأخلاق يقوم على الارتباط السلوكي بالآخرة، ويتمسَّك بالتوحيد كرؤية ناظمة للنسق والنظام الأخلاقي..

فقد وضح لدينا أن هذه المباحث لم تهتم بكشف المعيار الأخلاقي الذي تنطلق منه المفاهيم الأخلاقية، وبه ومنه تأخذ معناها ودلالاتها..

وهذا المعيار ينبغي أن يمتاز بجملة مواصفات منها:

إنه الأصل الذي تنبع منه، أو تتشاكل معه، مجالات ومرتكزات سلّم النظام الأخلاقي.

إنه الجامع والموحِّد لمسائل وقضايا الاتجاه الأخلاقي.

---

(١) الإمام الخميني، **الآداب المعنوية للصلاة**، ترجمة: السيد أحمد الفهري، دار الكتاب الإسلامي، قم، ص ٢٨٣، ٢٨٤.

إمكانية إعادة كل مجال، أو مرتكز، أو قضية، أو مسألة أخلاقية إليه، لتأخذ وجهة معناها ودلالتها منه..

وبهذا المعنى، فإننا نجد أن الحقل الأكثر خصوبة للبحث عن مثل هذا المعيار يقع في دراسة ومعرفة «عالم الصفات والأسماء الإلهية»: ﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيّاً مَا تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾[1]؟

والدعوى هي نزعة، ونزوع للطلب الإنساني، بلقاء الله والتقرب إليه.. وشرط أي لقاء أو تقرب، إنما يتمثل بالتشبه أو العمل على المجانسة، أو تأمين الاستعداد اللازم لاستقبال مثل هذا التلاقي، وهو الذي أطلق عليه القرآن اسم «التطهر» ﴿لاَ يَمَسُّهُ إِلاَ الْمُطَهَّرُونَ﴾. وشرط التطهر الخلوص من الرجس ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾؟

وهكذا تصح الدعوة «تخلقوا بأخلاق الله».

ليتربّى الإنسان بالأسماء والصفات؛ أي بالخُلُق الإلهي.. وبهذا المعنى تأخذ الأخلاق بعداً أنطولوجيّاً يسري مع الموجودات كباطن ينعكس بالظاهر، وكأول وآخر.. ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾

ولعل اسم «القيوم» هو من أكثر الأسماء السامية والسارية سريان إحاطة وتحقيق بالموجودات، وللموجودات؛.. بحيث يصح اعتباره سرَّ خلود الأخلاق، وسرَّ خلود المتخلقين بالأخلاق السامية.. ﴿اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾[2]. والقيوم هنا «على ما قيل: وصف يدل على المبالغة، والقيام هو حفظ الشيء، وفعله، وتدبيره، وتربيته، والمراقبة له، والقدرة عليه.. فأفاد أنه قائم على الموجودات بالعدل، فلا يعطي ولا يمنع شيئاً في الوجود إلا بالعدل بإعطاء كل شيء ما يستحقه، ثم يبين إنّ هذا القيام بالعدل مقتضى اسميه الكريمين العزيز الحكيم، فبعزته يقوم على كل شيء وبحكمته يعدل فيه..»[3].

---

(١) سورة الإسراء: الآية ١١٠.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٥٥.

(٣) الطباطبائي، الميزان، المجلد الثاني، ص ٣٣٥.

وذلك لقوله سبحانه وتعالى: ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[1].

وقد حملت لفظة القوام معنى «العدل (وكان بين ذلك قواماً) استقامة.

قوام الأمر نظامه وعماده. الدين القيِّم: أي المستقيم الذي لا زيغ فيه، ولا ميل عن الحق. والقيِّم: السيد وسائس الأمر. القيوم والقيام المدبِّر، من أسماء الله الحسنى. القيوم: القائم على كل شيء.

والقوام من العيش، ما يقيمك. وقوام العيش عماده، وقوام كل شيء ما استقام به»[2]. فدلالات هذه المفردات تتركز على الاستقامة والعدل والحق. وتتوسع لتترابط مع الحكمة والعزة، وغيرهما من المفاهيم الأخلاقية .. ممتدةً من بعدٍ وجوديٍّ وقيميٍّ ينطلق من اسم الله القيوم باعتباره «أم الأسماء الإضافية الثابتة له تعالى جميعاً، وهي الأسماء التي تدل على معانٍ خارجة عن الذات بوجه، كالخالق والرازق والمبدئ والمعيد والمحيي والمميت والغفور والرحيم والودود وغيرها..»[3].

وتمر بالأبعاد الأخلاقية ومفاهيمها؛ كالعدل والاستقامة، وبالدين القيِّم وبما يقيم العيش ويعتمد عليه..

وبمراجعة لبعض الآيات القرآنية، يمكن ملاحظة بعض تأثيرات هذا المعيار المرتكز والتي منها:

على صعيد النظرة للوجود كقيمة ترتبط بالله ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾[4].

على صعيد النظرة لعالم الآخرة ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾[5] فبما أن كل موازين الآخرة هي موازين القسط الإلهي سميَّت بيوم القيامة.

(١) سورة آل عمران: الآية ١٨.
(٢) الجابري، مصدر سابق، ص ٥٤.
(٣) طباطبائي، ص ٣٣٥.
(٤) سورة الروم: الآية ٢٥.
(٥) سورة الأنبياء: الآية ٤٧.

سرُّ سمة حركة الرسالات ﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[1].

وهي سر، وعمق دور أي رسول ﴿فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾[2].

وهي وظيفة وتكليف كل مؤمن ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ للهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾[3].

وعلى أساسها يكون حسابهم ﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ﴾[4].

وهي قاعدة معائشهم ﴿وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾[5].

وهي وجهة ومحجة شعائرهم ﴿جَعَلَ اللهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَاماً لِلنَّاسِ﴾[6].

وهي قاعدة كل حركتهم ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[7].

وعليها كل دينهم ﴿أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾[8].

إن كل تلك الأسس والقيم القائمة على القيومية المولِّدة لفعل القيام الإنساني بالله ولله..

فإنها لا بدَّ أن تنتج الوجهة الأخلاقية والتربوية للإنسان وهي: الهداية القائمة على اتجاه سيرٍ وسلوكٍ وقيام لله سبحانه.. وهذا الاتجاه منبعه القيم القرآنية ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾[9].

وطريقه هي التي أطلق عليها القرآن الكريم اسم الصراط المستقيم.. ومن مواصفات

---

(١) سورة الحديد: الآية ٢٥.

(٢) سورة يونس: الآية ٤٧.

(٣) سورة المائدة: الآية ٨.

(٤) سورة يونس: الآية ٤.

(٥) سورة هود: الآية ٨٥.

(٦) سورة المائدة: الآية ٩٧.

(٧) سورة آل عمران: الآية ١٩١.

(٨) سورة يوسف: الآية ٤٠.

(٩) سورة الإسراء: الآية ٩.

هذا الصراط:

إنه الهداية الإلهية: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِيناً قِيَماً﴾[1].

إنه غاية حركة كل متوجه إلى الله ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[2].

إنها حصن الله المانع من الرجس والسوء ﴿وَمَن يَعْتَصِمْ بِاللّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[3].

وهي سر الاجتباء الإلهي للناس ﴿وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[4].

وإن أي حياد عن الصراط هو صدٌّ عن سبيل الله.. ﴿وَلاَ تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ﴾[5].

واعتباره صدّ عن سبيل الله؛ لأن الله بحسب القرآن قيّوم الصراط المستقيم ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[6].

فمن كان يريد لقاء الله والتقرب إليه، فعليه أن يكون على صراطه سبحانه.. وهذا لا يكون إلا بالشكر لأنعم الله سبحانه ﴿شَاكِراً لأَنْعُمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[7].

ولمعرفة معنى الشكر لأنعم الله؛ فقد تناول القرآن وجهة من هم ضد أو نقيض هذا القعود على الصراط المستقيم ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنَاكِبُونَ﴾[8].

بل هي مرتكز حركة الشيطان ﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[9].

فإذا كانت القيومية سرت إلى صراط الله والدين وقيام الإنسان بذاته وأخلاقياته وسلوكه

---

(١) سورة الأنعام: الآية ١٦١

(٢) سورة الحمد: الآية ٦.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٤٢.

(٤) سورة الأنعام: الآية ٨٧.

(٥) سورة الأعراف: الآية ٨٦.

(٦) سورة هود: الآية ٥٦.

(٧) سورة النحل: الآية ١٢١.

(٨) سورة المؤمنون: الآية ٧٤.

(٩) سورة الأعراف: الآية ١٦.

وقوله لله سبحانه..

فإن هذا القيام سيؤثر في فعل المتلقي له توجهاً نحو ربه ليتخلّق بأخلاقه سبحانه، وهنا تقع موضوعة الجهاد.. الذي يمكن تقسيمه إلى أقسام ثلاثة: الجهاد الأكبر وهو مغالبة النفس للتخلُّق بأخلاق الله، وتكوين صورة أنفسية على مقتضى حكم الشرع والعقل.. والجهاد الأصغر وهو مغالبة العدو الخارجي لفتح سبل الوصول الاجتماعي والسياسي إلى الله سبحانه.. والجهاد الأعظم وهو مواجهة العدو في محضر جبروته بكلمة حق تدحض فرضية تسلطه، إذ لا سلطان إلا لله، فالله هو الأكبر دوماً «أعظم الجهاد كلمة حق في وجه سلطان جائر» (الرسول الأكرم محمد (ص))...

والجهاد من بذل الجهد «والجَهْد والجُهد: الطاقة والمشقة، وقيل: الجُهد للإنسان. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ إِلاَّ جُهْدَهُمْ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾[2]؛ أي: حلفوا واجتهدوا في الحلف أن يأتوا به على أبلغ ما في وسعهم. والاجتهاد: أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمّل المشقة، يقال: جهدتُ رأيي. وأجهدته: أتعبته بالفكر، والجهاد والمجاهدة: استفراغ الوسع في مدافعة العدو، والجهاد ثلاثة أضرب:

- مجاهدة العدو الظاهر.
- ومجاهدة الشيطان.
- ومجاهدة النفس.

وتدخل ثلاثتها في قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾[3].

﴿وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ﴾[4]. ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ

(١) سورة التوبة: الآية ٧٩.
(٢) سورة النور: الآية ٥٣.
(٣) سورة الحج: الآية ٧٨.
(٤) سورة التوبة: الآية ٤١.

﴿وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾[1]»[2].

وبالتالي فإن ما سيواجهه المرء في طريق وصوله إلى ربِّه وتمكنه من الصراط، يتطلّب التمسّك بقيمة نفسية وسلوكية وقولية، هي الجهاد والاجتهاد فيه، ومقتضى مثل هذا الاجتهاد الأخلاقي مراعاة الكثير من ثنائيات وثلاثيات قيمية وأخلاقية متباينة أحياناً للوصول نحو الحق والخير والعدل والفضيلة والحرية والسلام..

بقيام جهادي لله يعني في مضمونه بناء الأخلاقيات، والقيم الإسلامية على ثلاثة أسس:

الأساس الأول: الحفاظ على المثل الإلهية السامية، وحفظ ومراعاة قيوميتها على كل جهدٍ إنساني.

الأساس الثاني: مراعاة شؤون تفاصيل الحياة بتطوراتها ومستجداتها التي تؤثر في تأسيس أو توظيف أنظمة القيم المرعية الإجراء، والتي تراعي المضمون القيومي، والقيام بمستلزماته التي تعني أن الأخلاق والقيم الإسلامية هي قيم حياتية لبناء سجايا أخلاقية، وسمات روابط تداولية اجتماعية وسياسية تؤسس لحياة الأرض، كمزرعة تؤسس لسجايا وروابط الآخرة.

الأساس الثالث: الاجتهاد في تكوين نظام قيمي متجدِّد محفوظ على الدوام بسموِّ المثل التي ينتمي إليها ليشكِّل هويته البيِّنة في مضامينها. والمتشكِّلة بحيثيات مسالكها، ومعالمها، وأشكالها.. والتي تتقاطع مع الرؤية الكونية، والنظرة الفقهية.. لتؤثر فيها بمقدار ما تتأثر بها.. ولتتحول هذه القيم الفرعية إلى أصول أخلاقية، فإن عليها توسيط نظام حقوقي عبَّر عنه الإمام زين العابدين(ع) في رسالته «رسالة الحقوق» والتي انطلق فيها من حق الله ليفرِّع منه حقوق النفس والجوارح والمجتمع والعبادات وغيرها إذ يقول (ع): «**اعلم رحمك الله أن لله عليك حقوقاً محيطةً بك في كلِّ حركةٍ تحركتها، أو سَكَنَة سَكَنتها أو منزلةٍ نزلتها، أو جارية قلّبتها وآلةٍ تصرَّفت بها، بعضها أكبرُ من بعضٍ. وأكبرُ حقوقِ الله عليك ما أوجبه لنفسه تبارك**

(١) سورة الأنفال: الآية ٧٢.

(٢) الراغب، المفردات، ص ٢٠٨.

وتعالى من حقه الذي هو أصلُ الحقوقِ ومنه تفرَّعَ. ثمَّ أوجبهُ عليك لنفسكَ من قرْنك إلى قدمكَ على اختلاف جوارحك. فجعلَ لبصركَ عليك حقّاً ولِسَمْعك عليك حقّاً وللسانك عليك حقّاً وليدكَ عليك حقّاً ولرجلكَ عليك حقّاً ولبطنك عليك حقّاً ولِفرْجك عليك حقّاً، فهذه الجوارحُ السَّبْعُ التي بها تكونُ الأفعال. ثم جعلَ عزَّ وجلَّ لأفعالك عليكَ حقوقاً، فجعلَ لصلاتك عليك حقّاً، ولصومكَ عليك حقّاً، ولصدَقتك عليك حقّاً، ولِهدْيكَ عليك حقّاً، ولأفعالك عليك حقّاً، ثم تخرُجُ الحقوقُ منكَ إلى غيركَ من ذوي الحقوقِ الواجبة عليك، وأوجَبُها عليك حقوقُ أئمّتك ثمَّ حقوق رعيَّتك ثمَّ حقوقُ رَحِمك، فهذه حقوقٌ يتشعَّبُ منها حقوقٌ، فحقوق أئمّتك ثلاثةٌ أوجبها عليك: حقُّ سائسكَ بالسُّلطان، ثم سائِسك بالعلم، ثم حقُّ سائِسك بالملك، وكلُّ سائسٍ إمامُ، وحقوقُ رَعِيَّتك ثلاثةٌ: أوجبها عليك حقُّ رعيتك بالسلطان، ثم حق رعيتك بالعلم، فإنَّ الجاهل رعية العالِم، وحقُّ رعيتك بالملكِ من الأزواج وما ملكت من الأيْمان. وحقوق رَحِمِك كثيرةٌ متصلةٌ بقدْرِ اتصال الرَّحم في القرابة، فأوجبها عليك حقُّ أمِّكَ، ثم حقُّ أبيك، ثم حق ولدِكَ، ثم حقُّ أخيكَ ثم الأقرَبُ فالأقربُ والأولُ فالأولُ، ثم حقُّ مولاك المُنعم عليك، ثم حقُّ مولاك الجاريةِ نعمتُك عليه، ثم حقُّ ذي المعروف لديك، ثمّ حقُّ مؤذّنك بالصلاة، ثم حقُّ إمامك في صلاتك، ثم حقُّ جليسك ثم حقُّ جارك، ثم حقُّ صاحبك، ثم حقُّ شريكك، ثم حقُّ مالك، ثم حقُّ غريمكَ الذي تطالبه، ثم حقُّ غريمك الذي يطالبك، ثم حقُّ خليطك. ثم حقُّ خصمك المدَّعي عليك ثم حقُّ خصمك الذي تدّعي عليه، ثم حقُّ مستشيركَ، ثم حقُّ المشيرِ عليك، ثم حقُّ مستنصِحك، ثم حقُّ الناصح لك، ثم حقُّ من هو أكبر منك، ثم حقُّ من هو أصغر منك، ثم حقُّ سائِلك، ثم حقُّ من سألتهُ، ثم حقُّ من جرى لكَ على يديه مساءةٌ بقولٍ أو فعلٍ ،أو مسرَّةٌ بذلكَ بقولٍ أو فعلٍ عن تعمُّدٍ منه أو غير تَعَمُّدٍ منه، ثم حقُّ أهل مِلّتك عامّة، ثم حقُّ أهلِ الذِّمة، ثم الحقوقُ الجاريةُ بقدْرِ عِلَلِ الأحوال وتصرُّف الأسباب، فطوبى لمن أعانه الله على قضاء ما أوجبَ عليه من حقوقه ووفّقهُ وسدَّدَهُ».

الدين ونظام القيم
مقاربة لاهوتية أخلاقية

الأب إدغار الهيبي

«أشرق علينا بنور وجهك» (مز ٤، ٧). بهذه العبارة من صلاة المزامير أراد قداسة البابا يوحنا بولس الثاني افتتاح رسالته البابوية، «تألّق الحقيقة»، وهي ترمي إلى الإحاطة بموضوع أسس تعليم الكنيسة في الأخلاق. وقد اعتبر قداسته، في مطالعته لتقليد الكنيسة ومحاولة تأوينه، أن وجه الله، المنعكس في أعماله كلها، هو حقيقة تنوّر العقل وترسم للإنسان إطار حريته الأصيلة، ألا وهو معرفة الله ومحبته (عدد ١).

الحقيقة والحرية، المعرفة والعقل، المحبة والأعمال، ها هي العناصر الأساسية لبنيان هيكلية الأخلاق الإنسانية، دينيّة كانت أم غير دينيّة، مسيحيّة أم غير مسيحيّة.

بهذه المسلّمة المبدئية، لا ندّعي تقديم أي جديد لأي روح باحث أو فكر مطّلع. لكن، ما المميّز إذاً في ربط أسس الأخلاق المسيحية – بحسب نظرة الكنيسة الكاثوليكية على الأقل – بتألّق حقيقة الله ؟ وما العلاقة بين معرفة الله ومحبته من ناحية، وحياة الحرية الحقيقية المسؤولة تجاه الإنسان والمجتمع البشري والخليقة بأسرها، من ناحية أخرى ؟ ما العلاقة إذاً بين الدين والإيمان والعقيدة، من ناحية، والأخلاق والنظام القيمي للأعمال، من ناحية أخرى ؟ وكيف يتجلى وجه الله – أساس الدين وغايته – من خلال الشريعة والنظم الأخلاقية الأساسية بالنسبة للإيمان المسيحي ؟

انطلاقاً من هذه الإشكالية التي تتمحور حول العلاقة بين الدين وصياغة الأطر القيمية الأخلاقية، نتوقف في مداخلتنا هذه عند بعض العناوين الكبرى فقط لما يمكن قراءته مفصلاً في المقال المطبوع بأكمله. كما أنّا سننهي كلامنا بعرض بياني للإشكالية التي نتناولها.

أما العناوين فهي :

١- تحديد ما دعوتموه في إطار هذه الحلقة البحثية بالنظام القيمي، أي اللاهوت الخلقي بما يخص الإيمان المسيحي.

٢- الأخلاق المسيحية والدعوة المسيحية الأساسية.

٣- معرفة الله والأخلاق المسيحية أي الدين والقيم الأخلاقية.

٣-١- الله الخالق أي الهوية الإنسانية ومحدوديتها.

٣-٢- الله صاحب المبادرة للعهد أي الحرية والمسؤولية.

٣-٣- الله مبدأ العلاقة وغايتها أي الحياة كغاية للشريعة.

٣-٤- حافظ العلاقة أي الشريعة في خدمة الحرية.

٣-٥- الآب يرسل الابن أي علاقة الحرية والحقيقة بحياة الآب.

٣-٦- يسوع يكشف الخالق والمحرر (libérateur) أباً.

٤- الطوبيات كقاعدة مثلى للدعوة الخلقية المسيحية.

٥- الآب يرسل الروح أي الفضائل كطريق لرؤية وجه الآب.

٦- موقف الكنيسة الكاثوليكية من الأنظمة الخلقية غير المسيحية.

١ - تحديد اللاهوت الخلقي: اللاهوت الخلقي والبناء اللاهوتي الشامل

إن اللاهوت الخلقي والأدبي، كالفلسفة الخلقية، يهدف لإقامة المقاييس والمبادئ اللازمة لتوجيه وضبط التصرفات والأفعال البشرية نحو الخير والتشديد على تلافي الشر. وهو يعتمد بذلك على منهجية عقلانية مرفقة، بشكل جذري، بالإيمان. فإذا كان اللاهوت كناية عن علم موضوعه معرفة الله والخليقة من خلال العقل والإيمان متلازمين، وبذلك يكوّن جسماً واحداً متكاملاً متعدد الجوانب (منها العقائدي والكتابي والأدبي والرعائي والروحي... إلخ.)، فإن اللاهوت الخلقي هو، في هذه المسيرة الدينية والحكمة اللاهوتية، القسم الذي يهتم بدراسة الأفعال البشرية كيما يوجهها، بحسب ما يناسب رؤية الله-

المحبة، أساس كل سعادة كاملة وبغية كل إنسان يبحث عن الحياة.

يساعدنا هذا التحديد على التيقّن للأبعاد الأساسية للحياة الخلقية فإذا بها:

أ- جزء لا يتجزأ من الجسم الديني واللاهوتي بكامله؛

ب- تتناول الأفعال البشرية كيما تسير بفاعلها - الباحث أبداً عن السعادة الحقيقية- إلى رؤية الرب مصدر كل سعادة ومبدإ كل خير؛

ج- تكون إطاراً من الفضائل الأساسية الموهوبة من ناحية (الفضائل الإلهية: الإيمان والرجاء والمحبة)، ومن الفضائل المكتسبة بالإرادة الصالحة والصادقة من ناحية أخرى (الفضائل الخلقية: الفطنة والعدالة والشجاعة والاعتدال)؛

د- تعتبر الواقع البشري الوجودي، فتأخذ بأهمية التيقّظ لكل ما يختبره الإنسان عبر مسيرته الفكرية والعلمية والنفسية والبيولوجية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية إلخ. وهي تجمع بذلك، وبطريقة جدليّة، المنهجية الاستقرائية المنطلقة من استطلاع الواقع (Méthode inductive) والمنهجية الاستنتاجية المملوءة من مجموعة العقائد والحقائق الإيمانية الدينية (Méthode déductive)؛

هـ - تخلق وتطوّر آلية متكاملة من المبادئ العامة إلى القواعد الأساسية إلى القوانين العملية، كما تدلّ وتحافظ على الطرق الصحيحة المؤدية إلى الاتحاد بالله وصون علاقة الإنسان بكليته مع من هو علّة وغاية وجوده.

عمدنا إلى تفصيل جوانب الحياة الخلقية واللاهوت الخلقي هادفين بذلك إلى توضيح نقطتين:

أ- أولاً: لا يمكننا التكلم عن اللاهوت الخلقي، أي عن نظام القيم، بحصره بمجموعات من القيم والمبادئ والقوانين إذ نسبر بذلك خطر تحويله إلى مجموعة إلزامات وواجبات خارجية تكبّل مسيرة الإنسان الحر، بينما ننسى الدعوة الأساسية لهذا الجزء من اللاهوت، ألا وهي تربية الضمائر وتنمية الإنسان المؤمن بحسب حرية أبناء الله (روم ٨، ٢١).

ب- ثانياً: ينتج عن هذه الملاحظة، وهذه هي النقطة الثانية، أننا لا نستطيع بحث

الخطوط الرئيسية للاهوت الخلقي إلا بالانطلاق من الإطار الديني اللاهوتي العام – كتابياً وعقائدياً وروحياً وتقليدياً – حيث يُدعى الإنسان المؤمن لتجسيد أفعاله وتصرفاته بحسب إيمانه ومقوماته.

ففي هذا السياق يندرج بحثنا في العلاقة بين الدين والقيم الأخلاقية. وبالتالي لن ندخل في التفاصيل المتعلقة بالتطبيقات العملية الخاصة بمجالات وميادين الأعمال البشرية كافة، وهذا ما يُدعى باللاهوت الخلقي الخصوصي (théologie morale spéciale)، إنما نكتفي بالتركيز على ما نسميه باللاهوت الخلقي الأساسي (théologie morale fondamentale).

٢– الأخلاق المسيحية والدعوة المسيحية الأساسية

قبل الولوج في تأمل حقيقة الله التي تتجلى وتتكشف بحسب الإيمان المسيحي، نودُّ التكلم عن حرية الأخلاق المسيحية بحد ذاتها. في هذا السياق يمكننا الانطلاق بالقول إن الأخلاق المسيحية هي بأساسها دينيّة وحوارية. إنها دينيّة، أي أنها بطبيعتها دَين على الإنسان بالجواب على من سبق وأخذ المبادرة ودعا الإنسان للمشاركة بالحياة الإلهية. وهي حواريّة، لأن الدعوة والجواب يشكلان حواراً وجوديًا وجدانيًا كيانيًا لا بدَّ منه.

إن الأخلاق المسيحية تشكِّل إذاً عنصراً أساسياً من عناصر الجواب على دعوة الله الآب عبر يسوع المسيح والروح القدس. هذه المبادرة الإلهية المطلقة – أي الحرة والمجانيّة بشكل مطلق – في التدبير الخلاصي تظهر بوضوح منذ العهد القديم حيث يبرم الرب عهداً مع مختاريه من نوح إلى إبراهيم إلى موسى، إلخ... وبهذا المعنى، تُعتبر الشريعة الموسوية إطاراً للجواب المنتظر من الإنسان للرب المخلص. ويأتي العهد الجديد، كيما يحدد أكثر فأكثر معنى العلاقة بين الإنسان والله، فإذا بها دعوة إلى تحقيق ملكوت الله، أي الاعتراف بملكية الله الوحيدة (متى ٦، ١٠) على حياة الإنسان من ناحية، وهذا هو الدين، وبتجسيد هذا الاعتراف الإيماني من خلال الأعمال الواجبة بحسب اتّباع يسوع المسيح من ناحية أُخرى، وهذه هي الأخلاق بنظمها القيمية والمبدئية.

الاعتراف (الدين بعقائده الإيمانية) والاتباع (الأخلاق بنظمها القيمية) يشكلان إذاً،

وبطريقة جدليّة، العنصرين الأساسيين للحياة الخلقية المسيحية. أما الاعتراف فهو بأن الثالوث الأقدس هو مبدأ (بداية) وغاية (نهاية) الحياة الخلقية المسيحية – الله الآب « الأول والآخر » (رؤيا ١، ١٧) والمسيح «الألف والياء » (رؤيا ٢٢، ١٣) والروح القدس «فاتح الأيام الأخيرة» (أعمال ٢، ١٧). أمّا الاتباع، فلأن الأخلاق المسيحية هي الاقتداء بشخص المسيح وبالقيم الإنسانية التي كشفها بأدائه وبتعليمه على السواء.

هذا يعني، ولهذا الأمر غاية الأهمية، أن الأخلاقية المسيحية لا يمكن أن تنحصر بأي نظام قانوني منغلق مهما عظم شأنه. وبذلك لا تنحصر الحياة الخلقية بشريعة مكتوبة إنما بدعوة مفتوحة إلى القداسة عبّرت عنها جذرية العهد الجديد من خلال سلسلة الطوبيات (التطوبيات) حيث تظهر عظم الدعوة الإنسانية في انجذابها نحو ما هو أكبر وأسمى منها: أي تحقيق الملكوت (متّى ٥).

هذه الجذرية الإنجيلية تؤكّد على أن الحياة الخلقية هي دين أولاً وآخراً. أولاً، بحيث إن لا بداية خلقية مسيحية من دون العطايا الإلهية، لا سيّما فضائل الإيمان والرجاء والمحبة، إذ إنها تشكّل النعم الأساسية الضرورية للغوص في معرفة الله وشريعته الأزلية. وآخراً، لأنه ليس فقط بالأعمال المطابقة لإرادة الآب يستطيع الإنسان الدخول في شراكة الملكوت، بل خاصة بفعل الفداء المجاني الواهب الغفران لكل إنسان ولكل خاطئ.

فعلينا الآن، وعلى ضوء الربط الجوهري القائم بين جوانب الحكمة الدينية اللاهوتية كافة، مستحضرين كل هذه الحقائق الإيمانية الآنف ذكرها، أن نوجّه بحثنا على العلاقة الجوهرية بين العقائد الدينية الثابتة ومسيرة بنيان الهيكلية الأساسية لنظام القيم.

٣- معرفة الله والأخلاق المسيحية أي الدين والقيم الأخلاقية

يصعب علينا في إطار عرضنا هذا، الغوص في تطوّر الوعي الأخلاقي الظاهر في حقيقة الوحي عبر التاريخ إذ يتناول ذلك جدالات شتى تتعلق بنظرات متعددة انطلاقاً من آباء الكنيسة مروراً بالعصور الوسطى واللاهوت المدرسيّ إلى عصر النهضة الفكرية وصولاً إلى الأبحاث الحديثة. كما أنّنا لن نتّبع التسلسل الكتابي – وهذا لا ينفي بالطبع العودة إلى المواضيع الكتابية – إذ إنه يعكس من دون شك تداخلات عديدة تجعل من

عرضنا رهناً لنظرية مؤيدة أو أخرى مناقضة. هذا ما يدعونا لاتباع الطريقة المنهجية حيث نعرض بشكل موجز ومتكامل العناصر الأساسية من معرفة الله وكيفية اندراجها في تأسيس اللاهوت الخلقي.

٣-١- الله الخالق أي الهوية الإنسانية ومحدوديتها

يعترف المؤمن المسيحي من خلال الاعتراف بالله الخالق بأسبقية الله في كل شيء في الوجود. فإن الله الكائن منذ الأزل قد خلق الكون، بفعل محبة ومجانيّة مطلق، كما قد خلق الإنسان على صورته كمثاله. ينتج عن هذا السر المسيحي حقائق خلقيّة أربع:

١- إنّ كرامة الإنسان، كلّ إنسان، مبنيّة جذريّاً على أنّه خُلق على صورة الله كمثاله (تك ١، ٢٧) وليست رهنًا بأعماله الصالحة أو الطالحة. الإنسان هو ثمرة حب الخالق ووجوده نعمة مجانيّة يدعى من خلالها للدخول في علاقة العهد مع خالقه ومبدعه. كل هذا لا تعطّله أي شائبة، خلقيّة كانت او بيولوجيّة (الإعاقة مثلاً) أو غيرها.

ليس الإنسان مرتبطًا بكينونته بالله فقط بل ينتمي أيضًا إلى الخليقة بأجمعها: نعني الكون أي الطبيعة بمعناها الكوسمولوجي (cosmique) . فهو من التراب أخذ (تك ٢، ٧) وإلى التراب يعود. فبولادة الإنسان من تراب الأرض المنفوخ بنفس الله نعي أهميّة التواضع والمسؤوليّة على السواء. أمّا التواضع فلأننا من غبار الأرض جبلنا. وأمّا المسؤوليّة فتتضمّن التنبّه إلى كل ما يؤذي طبيعتنا البيولوجيّة والفيزيولوجيّة والبيئية.

وهنا استنتاج مباشر لما سبق، أن الإنسان مشارك في العناية الإلهية إذ إن له السلطان على ملء الأرض وإخضاعها (تك ١، ٢٨). لكن هذه المشاركة تلزمه ليس فقط بالسيطرة على مكنوناتها بحسب ما أعطي من مواهب ومقدرات، إنما أيضاً بالحفاظ عليها كي يساهم بذلك بتمام دعوة الخليقة. على هذا الأساس، لا بد له من أن يمارس سيادته على الكائنات أجمع - بما فيه ذاته - دون التنكّر لحقيقة أوليّة، وهي أنه ليس بالسيد المطلق: فهو مرتبط أبداً بالله مصدر كل حياة، كما أنه مرتبط بالناموس الكوني الخارج عن إرادته وعن سيادته لا سيّما فيما يتعلق ببعض الغيريّات (Altérités) الأساسية: غيريّة الزمان، غيريّة المكان وغيريّة الجنس (تك ١-٢).

إن الاعتراف بالخالق يعني أيضاً الاعتراف بأنه خلق كل شيء بحسب شريعته الأزلية وهي التي تتجلى إن في الشريعة الموحاة (loi révélée)، وهي تُكشف للايمان، وإن في الشريعة الطبيعية (loi naturelle) وهي تُكشف للعقل. هذا الاعتراف يشكل، خاصة بالنسبة للاهوت الخلقي الكاثوليكي، مركز ثقل أساسي لاحترام إمكانية العقل على اكتشاف الشريعة الإلهية. نرى هنا محوراً من المحاور الرئيسيّة في الإيمان المسيحي التي تؤدي إلى اعتبار البحث الديني السليم والبحث العلمي الجدي طرقاً موافقةً لمسيرة الحقيقة الإلهية وهذا ما يُطلق عليه التعبير الحديث: «ذوي الإرادة الصالحة».

٣-٢- الله صاحب المبادرة للعهد أي الحرية والمسؤولية

بعد أن أخفق الإنسان في حفظ الوصية الأولى، أي أن يترك شأن تحديد ومعرفة الخير والشر لمن خلق لكل كائن دعوته (تك ٢، ١٧) لم يتوان الرب عن عهده الأساسي ألا وهو دعوة الانسان إلى المشاركة في الحياة الإلهية. إلا أن ذلك استوجب تدبيراً خلاصيّاً ما فتئ يواكب الإنسان والخليقة من الخلق إلى العهد إلى الفداء.

إنه من غير المقبول أن نتكلم اليوم عن «شريعة موسى» على أنها أول ما أعطى الرب من نواميس لإبرام عهده مع شعبه المختار. وذلك لسببين على الأقل:

لقد أراد الكاتب الملهم أن يدرج أول وصيّة للرب في رواية الخلق نفسها؛ أي أن الخلق والشريعة عطيتان متلازمتان منذ البدء.

إن الجديد بلوحتي العهد ليست القوانين الرئيسية الواردة إنما الإطار العلائقي مع الرب المخلص، مبرم العهد. وبالتالي فإنّ الناموس قد وُهب كعطية ملازمة للخلاص، دعوته الأساسية تكمن في الحفاظ على العلاقة مع الرب، الخالق والمخلص. يظهر وجه الله في هذا الإطار من خلال صفات عدة نخص بالذكر : الله مبدأ العلاقة وهو حافظها.

٣-٣- الله مبدأ العلاقة وغايتها أي الحياة كغاية للشريعة

في انسجام وثيق مع دعوة الخلق يكلمنا الكاتب الملهم في سفر تثنية الاشتراع من كتب

العهد القديم عن مبادرة الله المجانية إذ يقول :

« أنظر ! إني قد جعلت اليوم أمامك الحياة والخير، والموت والشر. إذا سمعت إلى وصايا الرب إلهك التي أنا آمرك بها اليوم، محبّاً الرب إلهك وسائراً في سبله وحافظاً وصاياه وفرائضه وأحكامه، تحيا وتكثر ويباركك الرب ألهك في الأرض التي أنت داخل اليها لترثها (...) فاختر الحياة لكي تحيا أنت ونسلك، محباً الرب إلهك وسامعاً لصوته متعلقاً به (...) » (تث ٣٠، ١٥-٢٠).

إن العلاقة المعروضة من قبل الله إنما هي دعوة إلى المشاركة في الخير فالحياة بعيداً عن الشر فالموت. فأي إنسان لا يبحث عن معنى لحياته وأي امرئ لا ينشد السعادة والخير والحياة ؟! فنسمع هنا نداء الله الخالق والمخلص للإنسان مستهلاّ بمجانية العطية (جعلت أمامك) مقروناً بحرية الاختيار (بين الحياة والموت).

يكمن جوهر الحياة الخلقية إذاً في الدخول في علاقة حياة وخير مع مبدأ الخير والحياة، أي في علاقة دينية. كل ذلك في إطار حرية أصيلة تجسدت بالعرض المجاني. واحتراماً لهذه الحرية لا بد للإنسان من أخذ موقف : القبول أم الرفض. هذا ما يدعوه اللاهوت الخلقي « القرار الأساسي». أنقبل العلاقة مع الله أم نرفضها؟ أننشد الحياة والخير أم الموت والشر؟ بالطبع إذا ما اخترنا علينا الاعتراف بارتباطنا الجذري بمن أخذ المبادرة فأعطانا الحياة والحرية على السواء. وعلينا بالتالي الالتزام بما لهذا الارتباط من مفاعيل عملية في تصرفاتنا وفي أفعالنا. وهنا فقط يندرج دور الناموس والنظم القيميّة، وصايا وفرائض وأحكاماً.

٣-٤- حافظ العلاقة أي الشريعة في خدمة الحرية وليس لقمعها

الله هوإذاً، ليس فقط مبدأ الحياة وواهبها، إنما أيضاً واضع الشروط المناسبة للحفاظ على جوهر العلاقة المحيية ومفاعيلها. في هذا الإطار يأتي الناموس نابعاً من معنى العلاقة نفسها أي من داخلها ولا يمكن الاكتفاء به باعتباره كأداة خارجية تُفرض على الإنسان لتحقيق رغبات الله. بذلك نفقه أن الشريعة في الحياة الخلقية تشغل مركزاً جوهريّاً في العلاقة نفسها.

يتعين علينا بالطبع أن نلحظ الفرق بين تمثيل الشريعة في العهد القديم (كتاب الوصايا

وتوابعه) وتمثيلها في العهد الجديد (يسوع المسيح وروحه القدوس). إنما نكتفي هنا ببرز ما للعلاقة من أهمية في منح الإطار الصحيح للشريعة، وما للشريعة من دور أساسي في تحقيق بغية العلاقة مع الله: الحياة والخير.

فعلى الإنسان أن يختار أمام الخير والحياة والشر والموت. لكن حرية الاختيار هنا (libre arbitre) لا تعني تمام الحرية الإنسانية. فهذه الأخيرة لا تتحقق إلا بانسجامها مع الدعوة الإنسانية بحد ذاتها ألا وهي المشاركة في حياة الله. وبهذا تأتي الشريعة خادمة للمفتش عن الحياة والخير، الرامي إلى تحقيق الحرية الحقيقية.

نختم هذه الفقرة بالتركيز على أن الدعوة المجانية، موضوع عهد الله، هي سؤال يُطرح على كل إنسان - وخاصة على المؤمن - وعليه الجواب. هكذا تُعتبر الحالة الإنسانية حالة «مسؤولة» (على وزن «مفعول» نسبة للسؤال) عن جواب ذي حدين:

١ - الجواب للدخول (أو عدم الدخول) في شراكة مع الله؛

٢ - الجواب بالشهادة أمام جميع بني البشر وأمام كل الشعوب كيما يكتشفوا بدورهم محبة الله وقدرته.

مسؤولية مزدوجة تتجلى مليّاً في العهد الجديد عبر حقائق عديدة أهمها قبول دعوة البنوة لله وما ينتج عنها من أخوة للبشر واهتمام بالكائنات كافة.

٣-٥- الآب يرسل الابن أي علاقة الحرية والحقيقة بحياة الله

إذا كانت غاية الحياة الخلقية هي طلب السعادة الحقيقية، وإن كانت هذه الأخيرة لا تتم إلا برؤية الآب والمشاركة في حياته. فقد اكتشفنا كيف يظهر وجه الآب الخالق والمحرر في العهد القديم وما ينتج عنه من مفاعيل خلقية أساسية كأولوية العلاقة مع الله ودور الشريعة الإيجابي في المحافظة على هذه العلاقة. سوف نرى الآن، من خلال العهد الجديد، كيف أن تجسد كلمة الله تجسّد الآب، الابن الوحيد، يهب الإنسانية طريقاً أوفر نجاحاً للتعرف إلى الآب ومحبته، وبالتالي طريقاً مباشراً للسعادة المنشودة.

٣-٦- يسوع يكشف الخالق والمحرر (libérateur) أباً

نستهل هذه الفقرة من العرض بملاحظة تبدو لنا في غاية الأهمية.

لولا العهد الجديد لما استطعنا قراءة وجه الله في العهد القديم على انه آب. فإن النظرة اللاهوتية المسيحية هي قبل كل شيء كريستولوجية فثالوثية. وبالتالي فاللاهوت الخلقي ينطلق أيضاً من معرفة الابن فيسير معه الآب: «من رآني رأى الآب» (يو ١٤ ، ٩). وهذا ما يتجلى مراراً في بنيان الهيكلية الخلقية المسيحية، فإذا بها من خلال يسوع المسيح (الطريق والحق والحياة) (يو ١٤ ، ١٦)، تكتشف الآب وتتمحور حول محبته.

إن الارتباط بالخالق والاعتراف بأسبقيته، الالتزام بالمحرر واحترام العهد، دخلا هنا مرحلة جديدة. الخالق والمحرر هو أب تنبع كل صفاته الجلية من جوهر واحد هو المحبة. فبعد أن كان عدل الله راجحاً في تقديم ومعرفة وجه الله في العهد القديم، أصبحت محبة الله أساساً لكل عدالة وكل كرامة. وعلى هذا النحو شدد يسوع في جوابه على موضوع أولى الوصايا فتناول محبة الله ومحبة القريب والنفس (مر ١٢ ، ٢٩-٣١).

من المفاعيل المباشرة لهذا الكشف نذكر:

١- الآب يجعلنا بابنه أبناء، ويدعونا إلى الحرية الحقيقية بحسب حرية أبناء الله (روم ٨، ٢١)،

٢- لأبوة الآب لكل إنسان تُدخل هذا الأخير، ليس فقط بعلاقة بنوة مع الله، بل أيضاً بعلاقة أخوية مع القريب،

٣- إن قاعدة محبة الله والقريب تكمن في العودة إلى النفس، إلى الداخل حيث يكشف الإنسان عظم دعوته وكرامته فيسوغ لنفسه شريعة عملية تحافظ على كيانه وتسير به إلى السعادة في مشاركة الآب والابن - ممثلاً لكل الأبناء إذ هو باكورة لأبناء كثيرين (روم ٨، ٢٩).

كل هذا يجعل الهيكلية الأخلاقية المسيحية تتمحور حول معرفة شخص المسيح وأتباعه. فإذا به يتمم مشيئة الآب لا مشيئته (لو ٢٢، ٤٢) فيسلم ذاته بلا حساب (لو

٢٣، ٤٦). لا يكتفي بما يجب أن نفعل لنرث الحياة الأبدية بل يدعونا للاقتداء بما هو قد فعل (يو ١٣، ٣٤، ١٥، ١٢). بالشهادة المزدوجة لمحبة الآب وما ينتج عنها من إيمان ورجاء من ناحية، ولمحبة القريب من ناحية أُخرى.

يكلمنا الابن مراراً عن دعوة الملكوت، أي عن الشروط الرئيسية الكفيلة بالسير بكل إنسان عبر حياة متكاملة وأعمال بارّة إلى الطوبى، أي السعادة الحقيقية.

٤- الطوبيات كقاعدة مثلى للدعوة الخلقية المسيحية

تبدو عظة الجبل في إنجيل متى، وخاصة سلسلة الطوبيات، في الوقت عينه، دعوة للحياة الإنسانية الكاملة وبرنامجاً خلقيّاً صعب التحقيق، لا بل شبه متعذر.

لذلك تخلت بعض التيارات اللاهوتية عبر تاريخ الكنيسة عن اعتبارها كقاعدة فعالة للحياة الخلقية المسيحية جاعلة منها حكراً على السالكين طريق القداسة بالتقشف والالتزام بالفضائل الرهبانية مثلاً. إلا أن تيارات أخرى، وقد عادت اليوم للظهور بتجدد وقوة، لا سيما تلك التي عمقها القديس أغسطينوس وملفان الكنيسة توما الإكويني، تشدد على اعتبار الطوبيات مثالاً كاملاً حيث تظهر ملء الدعوة المسيحية وانعكاساتها الخلقية.

فإذا كانت الحياة الخلقية تهدف للجواب على السؤال: «ماذا يجب أن أفعل كي أرث الحياة الأبدية» (متى ١٩، ١٦) فإنها لا يمكنها الاكتفاء باتباع الوصايا والانغلاق على سلسلة قوانين وفرائض وإلزامات بل تتعداها للغوص في معرفة الله ورؤية وجهه حيث تكون الطوبى الحقيقية. من الوصايا إلى الطوبيات قفزة نوعية تعكس تماماً القفزة بين القديم والجديد وكل ذلك لا لتنقض بل لتكمل (متى ١٧،٥). ولكن ما يعني هذا فعليّاً بالنسبة لهيكلية اللاهوت الخلقي؟ باختصار نقول: إنه الانتقال من خلقية الفرائض إلى خلقية الفضائل. فالأساس ليس باتباع الوصية هذه أو الفريضة تلك كقانون مفروض ونظام ملزم من خارج الضمير الإنساني. إنما الأساس هو تبني هذه الوصايا والفرائض على أنها الإطار الصحيح للمحافظة على علاقة البنوة مع الله الآب وعلاقة الأخوة مع كل ذي بشر. ذلك يعني بالطبع تنمية الفضيلة في الحياة الفردية التي تسير بالمؤمن نحو كمال المحبة والإيمان.

أما هذه الأخيرة، أي الفضيلة، فهي قبل كل شيء التمرس على ابتغاء الخير للنفس

وللآخرين، والعمل على تجسيد ذلك في أفكاري وأعمالي كافة. وهنا يكمن جذريّاً معنى الحياة الخلقية على أنها جواب لدعوة الله إلى مشاركته في الحياة والخير (كما سبق ورأينا).

٥- الآب يرسل الروح أي الفضائل كطريق لرؤية وجه الآب

إذا كانت الطوبيات دعوة لتنمية الفضائل في حياة المؤمن، وإذا كانت الفضائل تقود الإنسان لرؤية وجه الآب للمشاركة بحياته ونيل السعادة، فلا بد من وجود المحرك الأساسي كي يحمل هذا الإنسان إلى ما لا يراه. هذا المحرك مثلث الجوانب : الإيمان والاعتراف بوجود الله، الثقة والرجاء بصداقته وأبوته، العيش والتمثل بمحبته. إيمان، رجاء ومحبة، ها هي الفضائل الأولى التي يشعلها روح الله، الشريعة الجديدة في قلوبنا (ار ٣١، ٣٣-٣٤)، والتي ما برحت تشكل الأسس الرئيسية لبنيان هيكلية اللاهوت الخلقي.

وعلى هذه الفضائل ترتكز كل الجهود الأخرى التي يقوم بها الإنسان لتنمية الفضيلة في حياته. إنها إذاً فضائل مفاضة مجانيّاً لا يمكن الحصول عليها إلا بعطاء إلهي وبذلك تدعى الهبة. بها يعطي الآب للإنسان إمكانية التعرف إليه من مسؤولية جواب حر وملتزم من قبل الإنسان، نرى كيف يتجلى وجه الآب عطاءً مجانيّاً يحرك البحث البشري عن السعادة، من ناحية، ودعوة ملحة للدخول في شراكة الحياة الابدية من خلال سعي دؤوب في بنيان النِّعَم جواباً على النِّعَم، من ناحية أخرى.

عندئذ تجتمع الجهود الشخصية لتؤهل المسيرة الفردية والجماعية كي تتناسب مع الدعوة الأساسية فتروح تبني الخير والصلاح في الفرد وفي المجتمع منمية بذلك فضائل مكتسبة هاك الرئيسية منها : الفطنة (prudence) والعدل (justice) والشجاعة (force) والقناعة والاعتدال (tempérance).

٦- موقف الكنيسة الكاثوليكية من الأنظمة الخلقية غير المسيحية

من المسائل الكبرى في اللاهوت الخلقي الحديث هي مسألة تحديد ميزاته الخاصة بالنسبة للأخلاقيات الإنسانية بشكل عام. وهناك من يتساءل بإلحاح عما إذا كان هناك فرق بين النظم القيمية والمبادئ والقواعد الأساسية لبنيان هيكيلية خلقية محض إنسانية

وأخرى مسيحية. ويروح الباحثون يبررون، كل بحسب التيار العامل به مواقف مؤيدة وأخرى معارضة، أما المسيحي الكاثوليكي في هذا المجال ما فتئ يؤكد أن الإنسانية بشكل عام، والأديان السماوية بشكل خاص، قادرة على سبر غور الشريعة الإلهية الحقة والشريعة الأزلية (loi éternelle)، من خلال الشريعة الطبيعية (loi naturelle) وإن نقصت أو تباينت لديها الشريعة الموحاة (loi révélée).

وبذلك تفسح المجال لاعتبار موازاة القواعد العامة التي تصدر عن خلقية إنسانية معينة شرط أن تكون صادرة عن ذوي الإرادة الصالحة. أما الميزات المسيحية فتأتي مزدوجة الأساس: أولاً، الارتكاز، إلى جانب الشريعة الطبيعية، على الشريعة الموحاة، ليس فقط بما قد جاء في الكتب، لا بل خاصة بمن تخبر عنه الكتب أي شخص يسوع المسيح. والارتكاز، ثانياً، على النعم الأساسية، فعل الروح القدس، التي تسند وترافق هذه المعرفة، وهذا ما عنيناه عند التكلم عن الفضائل الإلهية.

وبالتالي فإن هيكلية الخلقية المسيحية تتميز بهذه الفضائل الإلهية، المتمحورة على الإيمان بالآب ورجاء خلاصه والشراكة بمحبته. وهي بذلك لا تكتفي بالحد الأدنى من الشروط اللازمة لاستمراريتها، بل تدعو للإنفتاح على ما يتعداها؛ أي إلى تمام كمالها بشراكة الألوهة والسعادة الأبدية.

٧- خاتمة

من الحد الأدنى إلى الدعوة الشاملة، من الوصية المانعة إلى الطوبى الداعية، من حركة الإنسانية المكتفية إلى انفتاحها على ما هو علة وجودها، بهذا يتميز تجلي وجه الله في بنيان الخلقية المسيحية وبهذا تترجم هذه الخلقية كثغرة مفتوحة في بحث الإنسان عن سعادته الحقة فترقى من خلالها، كشريعة أدبية ونظم قيمية، لمعرفة وتأمل وجه الله.

ويبقى السؤال : كيف يجسد اللاهوت الخلقي هذه الأيقونة لوجه الله في القواعد والفرائض العملية ؟ وكيف تكتسب هذه الأخيرة معناها الدائم من الاختيار الأساسي في التطلع نحو الله أو رفضه ؟ وكيف تحدد الخطيئة في هذا المجال ومتى نكون في النعمة ؟ وفي الوضع هذا أو الحالة تلك من الحياة اليومية ومسائلها المعقدة، كيف يصار خُلُقياً وعلى أساس

أي نُظم عملية، اتخاذ هذا القرار وليس آخر، والقيام بهذا الفعل وليس ذاك ؟ كل هذه الأسئلة وغيرها كثيرة تدعونا للانتقال من اللاهوت الخلقي الأساسي وتأمل وجه الله إلى اللاهوت الخلقي الخصوصي، أي إلى تجسيد معرفة الله هذه، عاملين بحسب ما أعطانا من أمثال وأقوال كلمته المتجسد (اتباع المسيح والاقتداء به) وبحسب ما يعلمنا روحه القدوس (شريعة مكتوبة على قلوب من لحم ودم : الشريعة الجديدة) في يومنا هذا. لكنّا بالطبع لسنا الآن بصدد معالجة هذه الأخيرة، إنما ندعو إلى التيقن إلى هذه الروابط الجذرية بين المحور الديني الجوهري والمحور القيَمِي الموضوعي في كل مسائل الحياة الخلقية كي لا تنزلق هذه الأخيرة إلى مستوى حرفية الشرائع الأدبية الجامدة قاتلة الروح والمعنى على السواء.

العلاقة بين الدين والأخلاق

د. غازي فريج

تمهيد

ما إن فكّرت في الكتابة حول موضوع العلاقة بين الدين والأخلاق حتى امتثل في ذهني الحديث النبوي الشريف الذي يوجز الهدف الأسمى لرسالة الإسلام بقول رسول الله (ص): «إنما بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق»[1]. لقد أرشدني هذا الحديث الشريف إلى فكرتين: الأولى أن الأخلاق المقصودة بهذا البحث هي الأخلاق الكريمة المحمودة في الشريعة، والمطلوب من المؤمنين التحلّي والالتزام بها، فهي قوام الفضائل الإنسانية التي تتجلى في ما يصدر عن المؤمن من قول وعمل.

والفكرة الثانية أن للأخلاق معنى آخر مضاداً للمعنى الأول، ويتمثل في السلوك الفاسد والأعمال السيئة وهي ما يعرف بمساوئ الأخلاق. ولذلك فإن الأخلاق لفظة مطلقة الدلالة، وتعبّر عن معانٍ نسبية، وإن هذه المعاني تحددها جدلية الصراع بين الخير والشر. وهذا يقودنا إلى نوعين من الأخلاق: مكارم الأخلاق التي تتجلى في الفضائل والشمائل الكريمة، وتحركها بواعث الخير في النفس الإنسانية؛ ومساوئ الأخلاق التي تنشأ عن نوازع الشر في السلوك البشري والتي تؤذي الناس وتضرّ بمصالحهم وتسيء إلى انتظام العلاقات الإنسانية في المجتمع.

والأخلاق، اصطلاحاً، هي القيم الإنسانية التي تعارف الباحثون على أنها غايات يطلبها الإنسان لذاتها، ومن شأنها أن تؤدي إلى مقاصد سامية تتمثل في تحقيق السعادة

---

(١) مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩م. ص ١٦،١٥.

للأفراد والجماعات. وقد أجمع الباحثون على أن القيم الإنسانية تنضوي تحت ثلاثة عناوين كبيرة هي: الحق والخير والجمال. وهناك من أضاف إليها قيمة رابعة هي النزعة الدينية (Holiness)، فيما اعتبر آخرون أن هذه النزعة هي مجرد اتجاه نحو القيم الأخرى. وثمّة من اعتبر أن هذه النزعة للتدين ممتزجة بالقيم الكبرى المذكورة، أي أن الدين هو الذي يوجّه الإنسان نحو هذه القيم الثلاث ويبلورها من خلال «التصور الاعتقادي لهذه القيم»، ذلك بأنه يجعلها جزءاً لا يتجزأ من عقيدة الإنسان الدينية[1].

هذا التصنيف للقيم يقودنا إلى التساؤل عمّا إذا كانت هذه القيم معاني عقلية، أي من نتاج العقل الإنساني وابتكاره، أم أن لها وجوداً عينيّاً مستقلاً عن العقل؟ بمعنى آخر: هل تكتسب هذه القيم معانيها بالقياس إلى تفكير الإنسان وشعوره حيث يعطيها العقل هذه المعاني، أم أن لهذه القيم صفات ذاتية خالصة توجب الحكم عليها بأنها حق وخير وجمال؟ بعض الباحثين أجاب عن هذا السؤال بالقول إنّ هذه القيم ليست موضوعية خالصة ولا ذاتية خالصة، بل تحتوي على العنصرين معاً. إن فيها عنصراً ذاتيّاً يسبغ عليها معانيها الأصلية، وعنصراً موضوعيّاً يحدّد لنا صفات الموضوع الذي يمكن أن ننسبه إلى هذه القيم[2]. ولكن، في كلتا الحالتين، تعتبر هذه القيم، وفق المفهوم الإسلامي، غاياتٍ في حد ذاتها، وليس مجرد وسائل لتحقيق غايات. ولذلك اتخذ الدين الإسلامي هوية ترسمها القيم وعنوانها العام مكارم الأخلاق. حتى أن العبادات في الإسلام تهدف إلى تفعيل القيم الأخلاقية، فإذا لم تحقق لمن يمارسها هذا الهدف، كانت مجرّد طقوس فارغة من مضمونها الحقيقي الذي أراده الله لعباده. ذلك أن عبادة الخالق ينبغي أن تحفّز المتعبد إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. إن هذه القيم هي جوهر السلوك الأخلاقي، وإن الأخلاق هي صنو الدين وتوأمه، ولا يمكن للمسلم أن يمارس واجباته الدينية بمعزل عن مكارم الأخلاق، أي عن القيم المنضوية تحت عناوين: الحق والخير والجمال.

---

(١) مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ١٧.
(٢) المصدر نفسه. ص ١٧.

١- مفهوم الأخلاق:

أ- ماهيــة الأخــــلاق:

الأخلاق جمع خُلق (بضم الخاء وبضم اللام أو سكونها) وهو الدين والطبع والسجيّة، وهو الخليقة أي الطبيعة[١].

وحقيقة الخُلُق أنه، لصورة الإنسان الباطنة - وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها - بمنزلة الخَلْق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها، ولهما أوصاف حسنة وقبيحة. والثواب والعقاب يتعلقان بأوصاف الصورة الباطنة أكثر مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة، ولهذا تكررت الأحاديث في مدح حسن الخُلُق[٢].

ويُعرّف علم الأخلاق (Ethics) بأنه ذلك العلم الذي يبحث في نظام السلوك الإنساني وفقاً لمعايير الخير والشر[٣] وهو علم يوضح معنى الخير والشر ويبيّن ما ينبغي أن يكون عليه تعامل الناس فيما بينهم، ويحدّد الأهداف التي ينبغي أن تتوجّه إليها أعمالهم، ويشرح الغايات التي يجب أن يبتغوها من وراء سلوكهم. ولا بدّ من أن تكون أعمال الإنسان صادرة عن فعل إرادي ووعي تام، أي شعور واعٍ، لكي يمكن الحكم عليها بأنها خير أو شر[٤].

بناء على ما تقدّم يمكن تحديد مفهوم الأخلاق وفقاً لما يلي:

- في المعنى اللغوي هي السجية والطبيعة لأنها تنطبع في النفس وتمثل «صورة الإنسان الباطنة».

- الأخلاق تخضع لمعايير الخير والشر. فما كان منها موافقاً لمعايير الخير أمكن أن نصنفه ضمن «محاسن الأخلاق». وما كان مضاداً لهذه المعايير أمكن تصنيفه ضمن الصفات

---

(١) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب ، دار صادر - بيروت، من دون تاريخ، الجزء (١٠) باب «خلق». ص ٨٦

(٢) ابن منظور،لسان العرب، ص ٨٦ ، ٨٧.

(٣) The New Merriam - Webster Dictionary, Librairie du liban, EMBED Equation.

(٤) أحمد أمين، كتاب الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة، ١٩٨٥ ، مقدمة الكتاب ، ص ٣،٢.

الشريرة المعروفة بالرذائل أو «مساوئ الأخلاق».

• هناك علاقة وثيقة جداً بين الدين ومحاسن الأخلاق فكأنهما وجهان لعملة واحدة. وفي المفهوم الإسلامي لا يمكن الفصل بين العبادات والقيم الخلقية. فإذا لم تؤدِّ العبادة إلى العمل بالفضائل ومكارم الأخلاق، كانت عبادة جوفاء لا قيمة لها على الإطلاق. يبحث علم الأخلاق في أعمال الناس الإرادية الواعية فيحكم عليها بالخير أو الشر من أجل توجيهنا نحو تحقيق المنفعة والإصلاح والكمال لأنفسنا وللآخرين. إنه يشجع الإرادة على عمل الخير[1].

ب - مصدر الأخلاق:

بعد تعريف مفهوم الأخلاق لا بدّ من تحديد منبع الأخلاق هل هي صادرة عن معايير وأحكام يقررها المجتمع ويلزم أفراده باتباعها؟ أم هي صادرة عن القيم الإنسانية الكبرى القادرة على توجيه مسيرة الإنسان إلى الوجهة الصحيحة؟ لقد سبقت الإشارة إلى أن ماهية الأخلاق تنجلي في ضوء علاقتها بمفاهيم الخير والشر. فالأخلاق الصالحة هي التي تتوافق ومفاهيم الخير، أما مساوئ الأخلاق فهي التي تصدر عن نوازع الشر في النفس البشرية. لذلك ينبغي أن نتبيّن من أين تنبع معايير الخير والشر وكيف تتحدّد؟

من البديهي القول إن الإنسان هو الكائن الوحيد الأخلاقي في هذه الدنيا، وليس لغيره من سائر الكائنات الحية القدرة على فهم ماهية القيم، والتعبير عنها في سلوكه. فالحيوانات تشبع شهواتها باتباع غرائزها فقط من دون أي تمييز بين خير وشر. أما الإنسان فهو «كائن عاقل يملك من الفكر والإرادة ما يستطيع معه تجاوز مستوى الغريزة والتسامي إلى مستوى السلوك الأخلاقي الحر»[2]. فالحرية تعطي الإنسان القدرة على الاختيار بين فعل الخير وفعل الشر، ولا بد من وجود الحرية لوجود خير أو شر، لأن ما يقوم به الإنسان مكرهاً بلا اختيار لا يمكن أن يخضع لمعايير القيم الإنسانية التي سبق ذكرها. قال الحق سبحانه مبيناً جدلية الصراع في هذه الحياة الدنيا:

---

(١) أحمد أمين، كتاب الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة، ١٩٨٥ ، مقدمة الكتاب ، ص ٥.

(٢) مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، مصدر سابق، ص ٢٣.

﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾[1]؛ أي أن الخالق عز وجل يختبر الناس بالمصائب تارة وبالنعم أخرى فينظر من يشكر ومن يكفر، ومن يصبر ومن يقنط. وعن ابن عباس (ر) أن الله تعالى يبتلي عباده بالشدة والرخاء، والصحة والسّقم، والغنى والفقر، والحلال والحرام، والطاعة والمعصية والهدى والضلال وقوله:«وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ» أي نجازيكم بأعمالكم[2]. ولكي يكون الإنسان في ميدان الابتلاء – أي الاختبار الدنيوي – فلا بد له من قدرة على الاختيار والتميز، ولا بد له من إرادة واعية وحرية تامّة في اتخاذ قراره، إما شاكراً وإما كفوراً.

وفي المفهوم الإسلامي تتحدد هوية الأعمال، لجهة اعتبارها خيّرة أو شريرة، وفقاً لما يحدّده الشّرع، وليس تبعاً للأهواء البشرية. فالصدق فضيلة والكذب رذيلة، ولكن الفقه أجاز الكذب من أجل الإصلاح بين الناس في حالات محددة ورد النصّ عليها، وذلك استناداً إلى قول النبي ﷺ: «ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فينمي خيراً أو يقول خيراً»[3]. وفي صحيح مسلم تفصيل لهذه الحالات بأنها ثلاث: الحرب لأنها خدعة، والإصلاح بين الناس للتأليف بين قلوبهم، وحديث الرجل لزوجته والمرأة لزوجها بما يسّر ويجمع شمل الأسرة. وتفصيل هذه الحالات الثلاث مبسوط في كتب الفقه[4].

ولذلك فإن الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق في الإسلام هو الإيمان بالله وبما أوحى إلى رسوله من الهدى ودين الحق، ومتى التزم الفرد بواجباته نحو ربّه كان ذلك بمثابة القاعدة التي تبنى عليها أخلاقه[5].

فالشرع هو منبع الأخلاق. قال تعالى: **﴿وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم، وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾**[6]. فليس للإنسان أن يستنسب ما يريده من

---

(١) سورة الأنبياء : الآية: ٣٥.

(٢) الحافظ إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٠ هـ، ١٩٨٠م، الجزء الثالث، ص ١٧٨.

(٣) الإمام يحيى بن شرف النووي، رياض الصالحين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م، باب ما يجوز من الكذب، ص ٤٣٤، ٤٣٥ والحديث متفق عليه.

(٤) المصدر نفسه ص ٤٣٥، ينظر أيضاً الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، دار إحياء التراث العربي – بيروت بلا تاريخ، ج ٣، ص ١٣٧.

(٥) محمد عبد القادر حاتم، الأخلاق في الإسلام، الهيئة المصرية العامّة للكتاب ١٩٩٥، ص ١١ – ١٣.

(٦) سورة البقرة الآية: ٢١٦.

الأخلاق وفقاً لأهوائه وشهواته، بل عليه أن يمتثل للقيم التي أمرت بها نصوص الكتاب والسنة، لأن معيار الخير والشر هو طاعة الشرع الإلهي أو عصيانه. وبهذا قال الأشاعرة الذين يرون أن المعيار الوحيد لحسن الأفعال وقبحها هو أمر الله ونهيه[١].

ولقد تعدّدت المذاهب في بيان منشإ الأخلاق قبل الإسلام وبعده. ومن المذاهب التي فلسفت أصل الأخلاق مذهب الفيلسوف اليوناني «أبيقورس» (٣٤١ - ٢٧٠ق.م) الذي رأى أن اللذة هي غاية الحياة وهي المحققة للسعادة، وأن الأخلاق تتجلى في إعمال العقل لاختيار بعض اللذات وترجيحها على بعضها الآخر، لأننا لا نستطيع استيفاء اللذات الدنيوية جميعاً بل يجب المفاضلة بينها.

وكان قد سبقه «أريستيبوس» أحد تلامذة سقراط في القرن الخامس قبل الميلاد بالقول أن الطبيعة الإنسانية التي تدعو إلى اللذات العاجلة هي منشأ الأحكام الأخلاقية[٢].

وبعد الإسلام عرفت مذاهب أخرى منها مذهب المنفعة الذي قال به الفيلسوف الإنكليزي «جون ستيورات ميل» (١٨٠٦ - ١٨٧٣) ومفاده أن معيار اختيار الأشياء وتحديد صلاحها أو فسادها يتوقفان على مدى المنفعة التي تحققها هذه الأشياء للمجتمع أو الأضرار التي تلحقها به.

أما أتباع المذهب العاطفي، فيذهبون إلى القول بأن كل عمل يكون دافعه والمحرك له عاطفة المحبة للآخرين، فهو عمل حسن؛ وكل عمل دافعه حب الذات هو عمل قبيح. فالأخلاق الفاضلة تتجلى في الأعمال الناشئة عن التعاطف مع الآخرين وحب الغير[٣].

ومن هذه المذاهب مذهب القوة الذي دعا إليه الفيلسوف الألماني «فريدريك نيتشه»(١٨٤٤ - ١٩٠٠م) كردّة فعل على الأخلاق المسيحية، فقد زعم نيتشه أن المسيحية تدعو إلى ما سماه «روحية العبودية في نفوس أتباعها». واعتبر أن القوة هي منشأ كل الصفات الحسنة في الإنسان، ومن دونها لا يمكن تصوّر أي صفة جيدة في بني البشر،

---

(١) مجتبى مصباح، فلسفة الأخلاق، دراسة مقارنة بين المذاهب الأخلاقية، تعريب: محمد حسن زراقط، معهد الرسول الأكرم العالي للشريعة والدراسات الإسلامية، ١٤٢٣ هـ، ٢٠٠٢م، ص ٤٢ ، ٤٣.

(٢) فلسفة الأخلاق،مصدر سابق، ص ٦١ و ٦٤.

(٣) المصدر نفسه، ص.ص ٧٢ ، ٧٣.

وأن الضعف هو منشأ الصفات السيئة، لأن الضعيف يسعى إلى تحسين ظاهره ولكنه يقوم بالأعمال المشينة سرّاً[1]. وحسب تعبير نيتشه فإن «الميتافيزيقيا الكهنوتية وما فيها من عداء للحواس يجعل الإنسان كسولاً ومحتالاً» ولذلك دعا إلى نقد القيم الأخلاقية وإعادة النظر فيها على أساس مذهب القوة[2].

وخلاصة القول إن الإسلام يختلف عن كل ما ذكرنا من مذاهب فلسفية، لأنه ربط مكارم الأخلاق بالقيم التي أمر الله تعالى عباده بالتزامها والعمل بها منذ أوجد الإنسان وجعله خليفة في الأرض، ولذلك يرى ابن مسكويه[3] أن علم الأخلاق هو أول علم تأسس منذ بدء الخليقة، لأن الله سبحانه أفاض المعلومات والأسماء الدالة على المسميات على أول بشر خلقه وجعله خليفته في أرضه(...) وذلك لأن المصالح الأرضية تقتضي وجود صناعة ذات أصول وقواعد لتربية الأنفس بحيث تجعلها صالحة للبحث في أحوال الموجودات على وجه يضمن الاعتدال في الطلب ويسير بكل نفس إلى ما أعدّت له وتهيأت إليه، هذه الصناعة التي حلّت في المحل الأول من الأنبياء والمرسلين، ثم انقلبت في الملوك العادلين والسلاطين الصالحين، كانت سبباً لنظام العالم وتدبير مصالح الخلق... [4].

فالقيم الأخلاقية - في المفهوم الإسلامي - تنبع من الوحي الإلهي حيث اقتضت حكمة الخالق عز وجل، أن يختصّ هذا الإنسان الذي كرّمه عن سائر مخلوقاته، بشرف الخلافة في الأرض؛ وهي مهمّة جليلة، لا بد لمن يقوم بها من التزوّد بأصول وقواعد لتربية الأنفس وتهيئتها لتكون قادرة على قيادة الأفراد والجماعات إلى عمل الإصلاح وتحقيق العدالة في المجتمع.

---

(١) مجتبى مصباح، **فلسفة الأخلاق** مصدر سابق، ص ٧٦.

(٢) فريدريك نيتشه، **أصل الأخلاق وفصلها**، ترجمة :حسن قبيسي، ص ١٤ و ٢٨.

(٣) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه من فلاسفة المسلمين في القرن الرابع الهجري توفي ٤٢١هـ، وهو فارسي الاصل، تشبّع من فلسفة حكماء اليونان وكان من الداعين إلى الحكمة بالشريعة مؤكدا أن الشريعة ما خالفت العقل في شيء. قال عنه إبن أبي أصيبعة في «طبقات الأطباء» ما نصه: «ابن مسكويه فاضل في العلوم الحكمية خبير بصناعة الطب جيد في أصولها وفروعها». عن كتاب **تهذيب الأخلاق** لابن مسكويه ، ترجمة المؤلف.

(٤) أحمد بن محمد بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة لأولى ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥م. مقدمة الكتاب ص (ز) و (ح).

٢- الاتصال والانفصال بين الأخلاق والدين:

في ضوء ما تقدم حول مفهوم وماهية الأخلاق في الإسلام نسأل: هل هناك اتصال حتمي بين الدين والأخلاق، حيث لا يمكن فصل القيم الأخلاقية عن مبادئ العقيدة الدينية وتعاليمها، وبحيث لا بد من تلازمهما لأنهما صنوان يصدران عن أصل واحد هو الوحي الإلهي؟ أم أن المعايير الأخلاقية يمكن أن تنفصل أحياناً عن التعاليم الدينية، لتتخذ مفاهيم أخرى تنبع من الأعراف الاجتماعية أو المصالح المادية؟

أ- الاتصال بين الدين والأخلاق:

إن المكانة التي أفردها الإسلام لمفهوم مكارم الأخلاق لا تدانيها مكانة أخرى، فالأخلاق هي المعيار الأساسي للتفاضل بين الناس.

وقد سبقت الإشارة إلى الحديث الشريف «إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق» للدلالة على أن الغاية من رسالة الإسلام هي تعليم الناس كيف يمارسون مكارم الأخلاق في حياتهم اليومية وسائر أنشطتهم الفردية والاجتماعية. فلا غرو أن يكون الأنبياء والمرسلون هم خير الناس أخلاقاً وأحسنهم أدباً في التعامل مع الآخرين. وقال رسول الله ﷺ: «أدّبني ربي فأحسن تأديبي، ثم أمرني بمكارم الأخلاق فقال: ﴿**خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين**﴾[1].

ومما ورد في القرآن الكريم من الثناء على رسول الله ﷺ قول الحق تعالى: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾[2] وأورد الإمام ابن كثير في تفسير هذه الآية: حديثاً رواه مسلم في صحيحه عن سعيد بن هشام أنه سأل السيدة عائشة(ر) عن خلق رسول الله ﷺ فقالت: ألست تقرأ القرآن؟ قال: بلى. قالت: فإن خلق رسول الله ﷺ كان القرآن.

وقال العوفي عن ابن عباس في تفسير هذه الآية:: المعنى أنك يا محمد لعلى دين عظيم

---

(١) الآية: من سورة الأعراف رقمها ١٩٩، والحديث أخرجه السمعاني في «أدب الإملاء والإستملاء» من رواية إبن مسعود، والعسكري في «الأمثال» من رواية علي بن أبي طالب.

(٢) سورة القلم: الآية: ٤.

وهو الإسلام؛ وكذلك قال جمهور من المفسرين[1].

وورد في تفسير الإمام النسفي لقول السيدة عائشة: «كان خلقه القرآن» أي ما فيه من مكارم الأخلاق[2].

ونلاحظ أن مكارم الأخلاق في القرآن الكريم تدور حول الأوامر والنواهي، أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. حتى أن العبادات الإسلامية في دلالاتها الجوهرية إنما هي تكريس للقيم الخلقية العملية، فإن أداء فرائض الصلاة والصوم والزكاة والحج لا تكون مقبولة عند الله ما لم تؤدِّ إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإلى التحلي بمكارم الأخلاق[3].

قال تعالى: ﴿**كنتم خير أمّة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر**﴾[4]؛ أي أن أفضلية الأمّة الإسلامية وخيريّتها تتجلى في مدى التزامها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والمعروف هو كل ما تعارف الناس في مجتمع ما على نفعه وفائدته فالتزموا به وجعلوه قبلة أعمالهم، وأمّا المنكر فهو ما أجمع الناس على إنكاره باعتباره نقيضاً للعرف الذي توافقوا عليه.

وهذا يقودنا إلى العلاقة بين أخلاق الدين وأخلاق العرف. فهل هناك صلة بين الأخلاق القائمة على الدين والأخلاق القائمة على العرف؟ هل هما شيء واحد، أو يمكن أن ينفصلا؟

لقد أمر الإسلام باحترام العُرف لأن مفهوم العرف يشمل كل ما يخالف المنكر ويناقضه، فهو العرف المنسجم مع مبادئ الإسلام وتعاليمه.

قال الحق سبحانه: ﴿**خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ**﴾[5]، ولذلك فقد أبقى

---

(١) الإمام إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، **تفسير القرآن العظيم**، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠م، الجزء الرابع، تفسير سورة القلم، ص ٤٠٢.

(٢) الإمام عبد الله بن أحمد النسفي، تفسير النسفي: **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، تحقيق الشيخ مروان محمد الشعار، دار النفائس، بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، الجزء الرابع، ص ٤٠٩.

(٣) مصطفى عبده، **فلسفة الأخلاق**، مصدر سابق، ص ٩٥.

(٤) سورة آل عمران: الآية ١١٠.

(٥) سورة الأعراف: الآية ١٩٩.

الإسلام على الفضائل التي كانت من العرف الجاهلي مثل الشجاعة، والكرم، وإغاثة الملهوف، ونصرة الضعيف، وإكرام الضيف وحفظ الأمانة، والوفاء بالعهد؛ ولكن الإسلام، من جهة أخرى، رفض أعرافاً وعادات جاهلية تناقض مبادئ الإسلام وتعاليمه مثل: العصبية القبلية، والأخذ بالثأر، وشرب الخمر، ووأد البنات، وانتهاك حقوق النساء، وأكل الميتة، واغتصاب الإرث بالقوة، وسواها من الأخلاق الجاهلية. وما يقال في الإسلام لجهة علاقته بالعرف، ينطبق على سائر الديانات السماوية، كاليهودية والمسيحية، لقد كانت الرسالات السماوية تراعي الأعراف السائدة في المجتمعات البشرية شرط ألا تخالف هذه الأعراف تعاليم الدين. وبهذا المعنى تصبح الأعراف والأخلاق وتعاليم الدين ذات مفاهيم متقاربة إلى حد التطابق أحياناً.

ب – انفصال الأخلاق عن الدين:

يتبيّن لنا من دراسة القواعد السلوكية لدى بعض المجتمعات البشرية، أن المفاهيم الأخلاقية يمكن أن تنأى عن الدين أو تخالف تعاليمه في بعض الأحوال عندما يطغى العرف الاجتماعي المنحرف على التعاليم الدينية، أو عندما تخضع القواعد السلوكية لنوازع النفع المادي وشهوات الأنفس الأمّارة بالسوء. وكمثال على ذلك أخلاق الربا التي تنخر المجتمعات البشرية وتستنزف الأفراد والجماعات، حيث تشتمل على أنواع كثيرة لا تحصى من المعاملات والنشاطات الاقتصادية المتفرّعة عن تطبيق الربا، حتى أصبح مفهوم الربا خلقاً يوميّاً يتبعه الناس في معاملاتهم وسلوكهم سواء عن وعي أو جهل بما يفعلون. ففي هذه المعاملات تخضع العلاقات بين الناس لأخلاق الربا طمعاً في النفع المادي، ورغبة في الربح المالي السريع على حساب الآخرين. وقد شدد الإسلام في تحريم الربا، قال الحق تعالى: **«الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المسّ.﴾ ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا﴾. وأحلّ الله البيع وحرّم الربا**[1] وعن ابن مسعود قال: لعن رسول الله ﷺ آكل الربا وموكله وشاهديه وكاتبه[2] ومن المشاهدات التي تظهر طغيان العرف على تعاليم الدين، ما نراه في بعض المجتمعات الإسلامية لجهة التغالي في المهور، مع أن السنّة النبوية

---

(١) انظر: تفسير سورة البقرة، الآيات ٢٧٥ – ٢٧٨.

(٢) الإمام النووي، **رياض الصالحين**، مصدر سابق ص ٤٥٤ ، ٤٥٥ باب تغليظ تحريم الربا.

تدعو إلى تيسير مهر المرأة.

عن رسول الله ﷺ: «إن أعظم النساء بركة أيسرهن صداقاً»، وقوله: «من يُمن المرأة تسهيل أمرها وقلّة صداقها»[1].

وكذلك يطغى العرف في بعض البلدان العربية على الحكم الديني في ما يعرف بـ «جرائم الشرف» حيث تتساهل المحاكم في الحكم على القاتل وتمنحه الأسباب التخفيفية خلافاً لأحكام الحدود الإسلامية في مثل هذه الجرائم[2].

وقد نجد أعرافاً وعادات وتقاليد متّبعة في بعض البلدان الإسلامية ما أنزل الله بها من سلطان، ومنها على سبيل المثال، الزواج العرفي، واللجوء إلى السحرة والعرافين لقضاء الحوائج ومعرفة المستقبل، وتصديق المنجّمين في الرجم بالغيب... إلخ.

وأمام هذه الحالات التي تشهد انقطاع العلاقة بين الدين والأخلاق هناك من المفكرين المحدثين من ينفي وجود أية صلة بينهما. ويرى هؤلاء أنه «ليس ضرورياً أن نعتقد وجود أفكار ميتافيزيقية لها صلة بما هو أخلاقي، بل إنه من الممكن إيجاد أخلاق بدون الاستناد إلى أي مبدإ ديني، ومن هؤلاء المفكرين «أوغست كونت» الذي نادى بضرورة الفصل بين الأخلاق والدين» ولكنه يرى أن ثمّة علاقة بين الأخلاق والعرف ويستنتج من ذلك أن العرف أيضاً لا علاقة له بالدين[3].

كذلك يرفض عالم الاجتماع الفرنسي «إميل دوركايم» وجود علاقة للأخلاق بالدين ويرى أن وظيفة الدين تقتصر على حماية الأخلاق[4]. وإذا أردنا أن نماشي آراء هؤلاء المفكرين الغربيين في ماهيّة الأخلاق، بلغنا الرأي الأكثر تطرفاً مع الفيلسوف الألماني

---

(١) مختصر «مشكاة المصابيح»، اختيار وتحقيق: عبد البديع صقر، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان. الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ ،ص ٣٠٣، الحديث الأول رواه أحمد والبيهقي، والحديث الثاني أخرجه الحاكم وابن حبان، ص ٣٣.

(٢) نشرت الصحف الصادرة بتاريخ ٢٠٠٥/٦/٩ خبراً مفاده أن إحدى المحاكم الأردنية حكمت على شاب بالسجن ستة أشهر لقتله شقيقته المتزوجة. وقد منحته المحكمة أسباباً تخفيفية نص عليها القانون الأردني لجهة ما يسمى «جرائم الشرف». وكانت ١٩ امرأة قد قتلن في العام ٢٠٠٤ في الأردن بداعي «الشرف».

(٣) هنية مفتاح القماطي، **الأخلاق والعرف**، منشورات جامعة قاريونس ، بنغازي الطبعة الأولى، ١٩٩٩،ص ١٤٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

«فريدريك نيتشه» الذي نفى وجود الأخلاق المستمدة من القيم والمبادئ والمثل العليا والفضائل الإنسانية، وزعم أن الأخلاق تستند على قانون البقاء للأقوى، وأن البشر الأقوياء هم الأناس الطيبون وهم أرفع وأرقى بموجب مكانتهم السامية، ولهم وحدهم، الحق في خلق القيم وتحديدها. أما ما يدّعيه الضعفاء من التزام مكارم الأخلاق فإنما هو تعبير عن شعورهم بالضعف واستسلامهم للعجز الحاقد على الآخرين[1].

وعلى أي حال فإن علاقة الأخلاق بالدين أمر ثابت، وما دعوة هؤلاء إلى فصل الأخلاق عن الدين سوى اعتراف ضمني بوجود مثل هذه العلاقة[2].

٣- المفاهيم الأخلاقية بين التفسير الديني والتفسير المادي:

إن التعمق في فكرة العلاقة بين الدين والأخلاق يثير في الذهن الكثير من الأسئلة: هل يمكن اعتبار الأخلاق والدين مفهومين مستقلاً أحدهما عن الآخر، ولكنهما منسجمان، ويحققان الأهداف عينها؟

إذا كانت الأخلاق نابعة من الدين، تحمل مبادئه وتحقق تعاليمه، فما هي طبيعة الأخلاق التي لا تنبع من الدين وقد نجدها عند أناس غير متدينين؟

هل هناك ثوابت ومتغيرات في المفاهيم الأخلاقية وكيف يمكن تحديدها؟

وما هو دور الواقع في تحديد هذه المفاهيم الأخلاقية؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة تتحدد في ضوء واحد من اتجاهين فكريين رئيسين: الاتجاه الروحي الديني، والاتجاه المادي النفعي. ذلك أن آراء المفكّرين على اختلافها في شأن الأخلاق، تنحصر في هذين الاتجاهين. فمنهم من يرى أن الدين هو منبع الأخلاق والقيم، بينما يرى أتباع المذهب الآخر أن المفهوم الأخلاقي ينبع من الدوافع المادية الهادفة إلى تلبية الشهوات والمنافع الدنيوية.

---

(١) فريدريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة: حسن قبيسي، ص ٢٣ - ٤٩.

(٢) هنية القماطي، الأخلاق والعرف، مصدر نفسه، ص ١٤٧.

أ - التفسير الديني للأخلاق:

تلتقي الرسالات السماوية على المبدإ الأخلاقي وتحض أتباعها على التزامه وتطبيقه في الحياة اليومية. هذا المبدأ تعبّر عنه النصوص المنسوبة إلى النبي موسى عليه السلام والمعروفة بـ «الوصايا العشر» أي الأخلاق الاجتماعية وهي القاسم المشترك بين الأديان السماوية الثلاثة. وقوام الأخلاق في الإسلام التقوى، أي الالتزام بما أمر الله، والانتهاء عمّا نهى عنه. قال الحق سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [1].

فالتقوى هي المعيار الإسلامي للتفاضل بين الناس واستحقاقهم للكرامة. والمتقون هم الذين يمثلون في سلوكهم مكارم الأخلاق لأن التقوى تعصمهم من ارتكاب الشرور واجتراح السيئات. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾[2]، ولذلك تجعل لهم التقوى منهجاً أخلاقياً يعصمهم من الزلل والانحراف عن الصراط المستقيم.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾[3]، ولكن ينبغي هنا التمييز بين مفهوم التقوى الفردية المتمثلة في أداء العبادات كالصلاة والصيام والحج وسواها، ومفهوم التقوى الاجتماعية التي هي جوهر الأخلاق والتي تتجلّى من خلال التعامل الاجتماعي مع الآخرين، والفرقان المقصود في الآية الكريمة هو المنهج الأخلاقي الذي يسير عليه المؤمن في تعامله مع الناس، وبه يفرّق بين الخير والشر، وبين الحق والباطل وبين الفضيلة والرذيلة[4]. ويذهب الفيلسوف الفرنسي «هنري برغسون» إلى القول بوجود منبعين للأخلاق، أحدهما يتمثل في الإلزام والفرض، والثاني يتمثل في التطلعات الروحية المبدعة للأفراد المتميزين. هذه الثنائية للأخلاق يجدها برغسون في ميدان الدين، حيث يرى نوعين من الأديان: النوع الأول بدائي يقوم على

(١) سورة الحجرات: الآية: ١٣.
(٢) سورة الأعراف: الآية: ٢٠١.
(٣) سورة الأنفال: الآية: ٢٩.
(٤) هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، تعريب: سامي الدروبي وعبد الله عبد الكريم، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٨٤، ص ٧ - ٨ و ٢١.

الخرافة والوهم والسحر ويفرض على الناس فرضاً، وتحركه غايات نفعية محدودة ذات طابع مادي ضيق. أما النوع الثاني فيتمثل في الرسالات السامية التي ترقى إلى أعلى مراتب القيم الروحية والمحبة الإنسانية ويأتي بها الأنبياء المرسلون وكبار المصلحين. ويطلق برغسون على هذا السمو الديني عبارة «الوثبة الصوفية» أو «الدين الحركي» مقابل «الدين السكوني» الذي يمثله النوع الأول البدائي[1]، ونتيجة لذلك هناك أيضاً نوعان من الأخلاق: الأخلاق السكونية، وهي الأخلاق الجامدة المرتبطة بالتقليد المتخلف، والأخلاق الحركية وهي أخلاق الإنسانية المنفتحة والمبدعة.

لقد انطلق برغسون من المفهوم الديني ليفسر به الأخلاق، ولكنه فرّق بين مظهرين للفكرة الدينية: المظهر الأول متخلف وقاصر عن فهم سمو الرسالة الدينية وتعاليمها ذات البعد الإنساني وهو يتمثل في الأديان البدائية والموروثات الاعتقادية البائسة. أما المظهر الثاني فيتجلّى في وثبات وإبداعات الرؤى الإصلاحية التي عبّرت عنها رسالات السماء وجاء بها كبار المصلحين[2].

هذه الثنائية في فهم الدين تكاد تكون قاسماً مشتركاً بين أتباع الديانات السماوية جميعاً، حيث نجد دائماً فئة تتمسك بالقشور وتترك اللباب فتزيغ عن فهم الدين فهماً صحيحاً، وتخطئ في التطبيق إلى حد يناقض مبادئ الدين في كثير من الأحيان، وبالمقابل هناك فئة عاقلة منفتحة الفكر تفهم المعاني الإنسانية السامية التي يعبّر عنها الدين فهماً صحيحاً، ولذلك فهي تسعى جاهدة إلى تطبيقها في المجتمعات البشرية، وتنقيتها من أدران التخلف التي قد تعلق بها. وهؤلاء هم الذين تتجلى مبادئ وتعاليم الدين في سلوكهم اليومي، أي في ممارساتهم الأخلاقية نحو الآخرين.

وقد حذرت آيات القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة من الوقوع في شرك التناقض بين القول والعمل، أي بين ما يدّعيه الكثيرون من التزام بمبادئ وقيم وتعاليم الدين، وبين ما يقومون به من سلوك وأعمال. إنه الزيغ عن أخلاق الإسلام، وهو خلل ناتج عن الاستسلام للوسوسة الشيطانية والركون إلى النفاق، وصف القرآن الكريم هذه الحالة بأنها تتمثل في

(١) هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، مرجع سابق، ص ٢٢ - ٢٣ وما بعدهما.
(٢) المصدر نفسه.

سلوك الذين ﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنْسَاهُمْ ذِكْرَ اللهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلاَ إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾[1]، وهناك آخرون مردوا على خلق النفاق. قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ يُخَادِعُونَ اللهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضاً وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾[2]، ولذلك كان مصيرهم في أقصى درجات العذاب: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾[3].

أما الأحاديث النبوية فقد أكدت التفسير الديني الخالص للمفاهيم الأخلاقية، وأوضحت العلاقة الوثيقة المتداخلة بين الدين والأخلاق. منها قول رسول الله ﷺ: «أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً...»[4]. وقوله: «إن الله تعالى قسم بينكم أخلاقكم كما قسم بينكم أرزاقكم، وإن الله يعطي الدنيا من يحب ومن لا يحب، ولا يعطي الدين إلا من أحبّ، فمن أعطاه الله الدين فقد أحبه..»[5]. ويعبّر هذا الحديث عن المزاوجة بين الأخلاق والأرزاق من جهة وما يقابل كلاً منهما أي الدين والدنيا. فالأخلاق في هذا الحديث الشريف مرادفة للدين.

إن هذا الربط الوثيق بين الدين والأخلاق يقود إلى التساؤل عما إذا كانت مكارم الأخلاق وقفاً على المؤمنين بالدين، وما هي حال الأشخاص الذين يتحلّون بمكارم الأخلاق من دون أن يلتزموا بأي دين؟

ب – ماهيّة الأخلاق التي لا تنبع من الدين:

من المسلّمات المتعلّقة بطبائع البشر أن لكل إنسان طبيعة فطر عليها، ولها أكبر الأثر في تكوين شخصيته وتحديد سلوكه. وقد سبقت الإشارة عند تفسير معنى كلمة خُلُق أنها هذه التسمية لأن أصوله تخلق مع الإنسان منذ الولادة ثم تتجلى في النوازع والميول الفطرية الكامنة في شخصيته. أي هناك استعداد فطري لدى كل إنسان للتعبير عن نمط من السلوك

---

(١) سورة المجادلة الآية: ١٩.
(٢) سورة البقرة الآيات ٨ – ١٠.
(٣) سورة النساء الآية: ١٤٥.
(٤) الإمام النووي، رياض الصالحين، باب حسن الخلق، ص ٢١٣.
(٥) المصطفى من أحاديث المصطفى – دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، الطبعة السابعة، ١٩٩٧م، ص ٥٤٧.

خاص به وفقاً لطبيعة فطرته الأصلية.

قال الحق سبحانه: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[1]؛ أي «الزموا فطرة دين الله، والفطرة الخلقة،... فالمعنى أنه خلقهم قابلين للتوحيد والإسلام غير نابين عنه ولا منكرين له... ومن غوى منهم فبإغواء شياطين الجن والإنس»، فكل مولود يولد على الفطرة، كما ورد في الحديث الشريف. وقال الزجّاج: معناه أن الله تعالى فطر الخلق على الإيمان به[2]. ولكن كثيراً من الناس تغويهم الشياطين وتحرفهم عن هذه الفطرة، ومع ذلك فقد نجد أنّ فئات منهم يتصفون بمحاسن الأخلاق في تعاملهم مع الآخرين. وربما كان أحدهم ملحداً أو غير ملتزم بدين من الأديان، ولكنه يلتزم آداب السلوك الحسن مع الناس فمن أين يتأتى له ذلك وهو خالي الوفاض من الاعتقاد الديني؟!.

يرى أصحاب المذاهب المادية أن الأخلاق هي مظاهر سلوكية ذات دوافع مادية نفعية. ويزعمون أن القيم الإنسانية لا وجود لها بمعزل عن المنافع المتوخاة منها، وإن الالتزام بمكارم الأخلاق يهدف إلى تحقيق مصالح ليس إلا. وقياساً على هذا الرأي، فإن التاجر الأمين لا يلتزم صفة الأمانة في تعامله مع الناس إلا لأن ذلك يضمن له ربحاً وافراً، والطبيب المخلص في مداواة المرضى لا يفعل ذلك إلا طمعاً بمزيد من الزبائن وبالتالي زيادة كسبه المادي - وقسْ على ذلك جميع الأنشطة التي يقوم بها الناس على اختلاف أعمالهم ووظائفهم الاجتماعية!

وهناك دوافع أخرى للالتزام الأخلاقي تتمثل في الوازع الوضعي والقوانين التي يشرعها البشر لتنظيم المجتمع، ومن يخالف أحكامها يتعرض للعقوبة الزاجرة. فالسلوك الاجتماعي، في هذه الحالة، يفرض بقوة الشرائع الوضعية، وليس بقوة الوازع الداخلي.

ويمكننا أن نسأل أصحاب هذه التفسيرات المادية للأخلاق: ماذا يحصل لانتظام المجتمع وكيف يتصرف الناس إذا لم يرتبط السلوك الأخلاقي بمصلحة أو منفعة مادية، وهل تنفلت المجتمعات من عقالها إذا افتقدت التشريعات الملزمة للناس؟

---

(١) سورة الروم: الآية: ٣٠.

(٢) تفسير الإمام النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل ،مصدر سابق الجزء ٣، ص ٣٩٤.

في الحالة الأولى، أي عندما يرتبط السلوك الأخلاقي بدوافع المنفعة المادية، يمكن أن يجد المرء نفسه مضطرّاً، في بعض الحالات، إلى مخالفة القيم الأخلاقية التي سبق له الالتزام بها. فهو لا يتحلّى بمكارم الأخلاق طبعاً، بل يتخذها وسيلة لأغراض أخرى.

ولذلك فإن محاسن الأخلاق، عند هذا وأمثاله، لا تنبع من العقيدة والإيمان وإنما من دوافع المنفعة الدنيوية المتقلّبة. وهذا السلوك، في المعيار الإسلامي، يتصف بالرياء وينفي عن صاحبه صفة الإيمان. فالأعمال الحسنة يجب أن تكون خالصة لمرضاة الله تعالى حتى تلقى القبول، وينال فاعلها الأجر والثواب. قال رسول الله ﷺ: إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى[1]. والأحاديث التي تتضمن هذا المعنى كثيرة ومنها ما ينذر المرائين بسوء العاقبة، كالذي يدعي اكتساب العلم وقراءة القرآن ليقول الناس عنه: عالم وقارئ، والذي ينفق المال طمعاً بالجاه ولكي يقال عنه جواد، والذي يقاتل حميّة ليقال عنه شجاع. فهؤلاء لا تعتبر أعمالهم من الفضائل ومكارم الأخلاق لأنها لم تكن خالصة لوجه الله، بل كانت وبالاً عليهم وسبباً لدخولهم النار كما ورد في بعض الأحاديث النبوية[2].

أما في الحالة الثانية، أي عندما يكون الالتزام بالسلوك الأخلاقي امتثالاً وخضوعاً للوازع القانوني الوضعي فهذا مما تقتضيه سياسة السلطة لتحقيق الانتظام في المجتمع. فإذا كان فضلاء الناس من العلماء وأولياء الأمور يتحلون بمكارم الأخلاق طبعاً ويتأصل السلوك الحسن في شخصياتهم تبعاً لصدق تديّنهم وقوة إيمانهم، فإن صنفاً آخر من الناس، لعلّه سوادهم الأعظم، لا يرعوي عن الغيّ ولا يلتزم بحسن التصرف إلا تحت وطأة الوازع الوضعي المستمدّ من قوة السلطة القائمة. وهذا ما يعبّر عنه القول المأثور: إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن[3].

وبناء على ما تقدم نخلص إلى القول إن السلوك الأخلاقي الذي لا ينبع من الدين يتصف بأنه سلوك نسبي قابل للتغيّر إذا ما تغيّرت المنافع المادية المبتغاة من ورائه، وقد ينقلب

---

(١) الإمام يحيى بن شرف النووي، متن الأربعين النووية، مؤسسة الرسالة ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، ص ١٣، والحديث ورد في صحيحي مسلم والبخاري من رواية عمر بن الخطاب (ر).

(٢) ينظر: الحديث في رياض الصالحين، مصدر سابق، ص ٤٥٥، ٤٥٦.

(٣) تهذيب الأخلاق لابن مسكويه، مصدر سابق تنظر: مقدمة الكتاب للشيخ عبد الكريم سلمان من كبار علماء الأزهر. أما هذا القول المأثور فينسب إلى الخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفان (ر).

إلى نقيضه متى تحوّلت الظروف وحالت المنفعة. وهذا النمط السلوكي والمفهوم المادي للأخلاق يؤديان إلى الوقوع في شبهات الرياء والنفاق.

أما الأخلاق التي يمليها الإيمان وتحث عليها تعاليم الدين فهي ذات مفاهيم ثابتة لا ترتبط بأية قيود أو شروط، بل تنطلق من العقيدة ويمارسها المؤمن استجابة لأمر الله وابتغاء مرضاته قبل أي أمر آخر. فالعلاقة هنا بين الدين والأخلاق علاقة مطلقة كأنهما وجهان لعملة واحدة.

ج – الثابت والمتغيّر في المفاهيم الأخلاقية:

ثمة هدف كبير مشترك تسعى إليه البشرية، ألا وهو تحقيق السعادة. ولكن مفهوم السعادة يختلف بين شخص وآخر. فالبعض ينشدها في طلب المال، والبعض الآخر في السلطة والجاه، ومنهم من يجدها في اكتساب العلم والمعرفة، وآخرون في تلبية شهواتهم المادية، وهناك من يجد سعادته في إسعاد الآخرين ومساعدة المحتاجين، ومن الناس من يرى السعادة في الزهد والانصراف عن إغراءات الدنيا إلى طلب السعادة الأخروية... إلخ. فالسعادة لها مفاهيم مختلفة تتفاوت بين شخص وآخر، غير أن الأعمال التي يقوم بها المرء طلباً لسعادته المنشودة تخضع لمعايير اجتماعية سلوكية تصنّفها بأنها إمّا أعمال خيّرة وإمّا أعمال شريرة. فما وافق القوانين والأنظمة والأعراف الاجتماعية، من هذه الأعمال، اتخذ صفة الخير، وما خالفها وُصم بالشر. ولكن ما هي هذه المعايير التي تفصل بين الخير والشر؟ هل هي مطلقة تتصف بالثبات والديمومة، أم هي نسبية تتغيّر حسب تبدّل الأحوال والمواقف والظروف؟ إن علم الأخلاق هو الذي يقدّم لنا الإجابة عن هذا التساؤل باعتباره العلم الذي «يوضح معنى الخير والشر، ويبيّن ما ينبغي أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم بعضاً»[1]. فمهمّة الأخلاق إيقاظ الإحساس بالقيم لدى الإنسان والتسامي به إلى مستوى السلوك الأخلاقي الحر[2].

فما هي هذه القيم الإنسانية التي يسعى السلوك الأخلاقي إلى بلوغها؟ أهي ثابتة أم

---

(١) أحمد أمين، كتاب الأخلاق مصدر سابق. المقدمة، ص١، ٢.

(٢) مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، مصدر سابق ص ٢٢، ٢٣.

متحوّلة؟

يرى الباحثون أن القيم الإنسانية الكبرى ثلاث: الحق والخير والجمال ومنها تتفرع سائر القيم والمثل العليا.

وأضاف بعض الباحثين-كما سبقت الإشارة- قيمة رابعة تتمثل في القداسة الدينية (Holiness). وهذه القيم صنفان: صنف يطلب لذاته باعتباره غاية مطلقة لا يحدّها زمان ولا مكان، ولذلك فهو يتصف بالثبات؛ وصنف نسبي يتخذه الناس وسيلة لتحقيق غايات تختلف باختلاف حاجاتهم ومطالبهم[1].

فالحق بمعناه المطلق يقضي – مثلاً – بأن الجزء أصغر من الكل، والوالد أكبر سنّاً من المولود، والأسباب والعلل في الوجود لا يمكن أن تتسلسل إلى ما لا نهاية، وكل كائن حي مصيره الموت... إلخ، فهذه كلها حقائق مطلقة ثابتة لا تتأثر بالزمان أو المكان. ومن هذه الحقائق تنبع قيم كثيرة، فحقيقة أن الجزء أصغر من الكل يمكن أن تنبع منها قيمة العدل في توزيع الإرث على الوارثين فلا يستأثر أحدهم بالثروة دون الآخرين. وحقيقة أن الوالدين أكبر من ولدهما تدعو إلى برّ الوالدين والرفق بهما. وحتمية انتهاء العلل إلى نهاية توجب الاعتقاد بوجود علة أصلية واحدة انبثقت عنها سائر المعلولات في الوجود، وهي ترجع إلى الخالق سبحانه. وصيرورة كل كائن حي إلى الموت يمكن أن توحي إلينا بأن الحياة الدنيا ليست غاية في حد ذاتها، وإنما هي مرحلة في الدورة الحياتية. ولذلك ينبغي الإعداد والتزوّد لما بعد هذه المرحلة. إن المفاهيم الأخلاقية المتعلقة بهذه الحقائق هي مفاهيم مطلقة تتصف بالثبات والمبدئية. أما الوسائل والأساليب التي يستخدمها الإنسان لترجمة هذه المفاهيم الأخلاقية في سلوكه اليومي، فيمكن أن تتخذ أشكالاً نسبية مختلفة باختلاف الموضوع الذي تتوجه إليه. فالمساواة – على سبيل المثال – من القيم الإنسانية التي تجعل الناس متساوين في الحقوق والواجبات وفي الحريات العامة، فهي قيمة ثابتة مطلقة بهذا المعنى.

ولكن عندما نحاول تطبيق مبدإ المساواة يجب أن ننتبه إلى الموضوع أو الحالة التي

(١) مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق،مصدر سابق ص ١٦.

نستهدفها. فالعالم والجاهل متساويان من حيث كونهما إنسانين لهما حقوق الإنسان على قدم المساواة. ولكنهما من حيث القيمة المعرفية لا يمكن أن يكونا متساويين أبداً، لأن المساواة بينهما تؤدي إلى الإخلال بالعدالة. ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[1] وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى القول «إن القيم ليست ذاتية خالصة ولا موضوعية صرفاً، إن فيها عنصراً ذاتياً، ولكن مردّها إلى صفة في الموضوع توجب الحكم عليه بأنه حق أو خير أو جميل»، بمعنى آخر يمكن القول إن علم الأخلاق يحدد لنا الاتجاه العام والمبادئ الكلية ويدع للإنسان حرية التصرف وفقاً لكل الظروف»[2].

٤- الخلاصة:

أ- لمن القيادة والتوجيه: للدين أم للمفاهيم الأخلاقية الوضعية؟

هذا السؤال لا مسوّغ له وفق المفهوم الإسلامي لأن الأخلاق جوهر الدين ولا انفصال بينهما في الأهداف النهائية. ولكن قد يكون للأخلاق مفاهيم أخرى نجدها في المذاهب الفلسفية المختلفة ولا علاقة لها بالدين. على سبيل المثال يرى دعاة المذهب الاجتماعي ومنهم المفكّر الفرنسي «إميل دوركهايم» (١٨٥٨-١٩١٩م) أنه لا وجود للأخلاق من دون المجتمع، ولذلك فلا بد من اتباع المجتمع في الأخلاق، لأنه هو الذي يحدد لنا الحسن والقبيح من الأعمال[3].

وهناك مذهب المنفعة (Utilitarianism) الذي يدعو إلى اختيار ما يحقّق لنا السعادة، وليست السعادة سوى اللذة والمنفعة. والعمل الحسن هو الذي يحقّق النفع للمجتمع. فالمعيار في كون العمل خيراً أو شرّاً، من وجهة نظر أخلاقية، يتمثل في كونه محققاً لمنفعة المجتمع أو غير محقق لها[4].

ويذهب آخرون إلى ربط الأخلاق بالعاطفة الإنسانية، وهم أتباع المذهب العاطفي

(١) سورة الزمر: الآية: ٩.

(٢) مصطفى عبده مصدر سابق ص ١٧.

(٣) فلسفة الأخلاق، دراسة مقارنة بين المذاهب الأخلاقية، مجتبى مصابح، م.س. ص.ص ٥٤ - ٥٥.

(٤) المرجع السابق ص ٦٨.

الذين يرون أن الأعمال الأخلاقية هي التي تحركها عاطفة المحبة نحو الآخرين ومشاركتهم آلامهم وأفراحهم. أمّا الأعمال التي تحركها المنفعة الأنانية وحب الذات فهي أعمال غير أخلاقية[1].

مذهب آخر يجعل من القوة معياراً للأخلاق والفضائل الإنسانية، وقد دعا إليه الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه الذي زعم أن القوة والسلطة هما منشأ كل الصفات الحسنة في الإنسان. وقد صنّف الأخلاق إلى صنفين: أخلاق السادة وهم الأقوياء، وأخلاق العبيد وهم الضعفاء. وكل ما ينشأ عن الشعور بالسلطة والقوة هو خير.

وكل ما ينشأ عن الضعف فهو شرّ: ولذلك ينبغي التخلص من العاجزين والمرضى بإعدامهم. وقد كانت أفكار نيتشه بمثابة تمهيد لنشوء الحركات العنصرية في أوروبا مثل النازية والفاشية[2].

ولا نريد الاسترسال في عرض آراء المذاهب الفلسفية المعاصرة في الأخلاق، ولكن أردنا من إيراد مواقف بعض هذه المذاهب الاستدلال منها على أن فصل الأخلاق عن الدين، وربطها بتفسيرات وضعية، يمكن أن يخضع للنقد والتهافت. فأصحاب مذهب المنفعة اختلفوا حول ما إذا كانت السعادة الحقيقية تكمن في المنفعة الشخصية أو في المنفعة العامة.

وأما دعاة المذهب العاطفي فقد زعموا أن أعمال الإنسان الهادفة إلى تأمين منافعه الشخصية خارجة عن إطار الأخلاق، واعتبروا أن أعمال التعاطف مع الآخرين فقط هي الأعمال الأخلاقية دون سواها!

أما مذهب القوة فقد جعل السلطة معياراً للأخلاق، وبذلك فقد أنكر قبح الظلم وحسن العدل، واعتبر نصرة الضعيف شرّاً، والظلم الصادر عن القوي خيراً! وهذا مما يخالف التفكير المنطقي السليم.

---

(١) من دعاة هذا المذهب الفلاسفة: الإنكليزي أدام سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠م) والألماني آرثر شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠م) والفرنسي أوغست كونت. (١٧٩٨ - ١٨٥٧م).

(٢) مجتبى مصباح، فلسفة الأخلاق، مصدر سابق، ص ٧٦ ، ٧٧.

كذلك يمكن تفنيد آراء أصحاب المذهب الاجتماعي بالوقائع التي أثبتها تاريخ البشرية حول ظهور مصلحين كبار في مسيرة الحضارة الإنسانية، خالفوا الكثير من القيم والأخلاق والأعراف الاجتماعية، وتمرّدوا عليها، وقادوا الكثير من الشعوب والأمم إلى قواعد أخلاقية مختلفة. لقد ألغى المذهب الاجتماعي دور الفرد وتجاهل قيمته في المجتمع.

وفي مواجهة هذه المذاهب نجد أن تعاليم الإسلام تتضمّن أفكاراً تعبّر عن الكثير مما ورد في آراء الفلاسفة والمفكرين، ولكنها أفكار وسطية لا تتطرف إلى مذهب، ولا تجنح إلى الإفراط، ولا تقع في التفريط. وهاك بعض الأمثلة:

• نجد في تعاليم الإسلام ما يحث المؤمنين على التعاون لتحقيق المنافع الخاصة والعامّة. قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾[1].

وقال رسول الله ﷺ: «من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته»، وقال في حديث آخر: «الله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه»[2]، وقال ﷺ: «الخلق كلهم عيال الله وأحبهم إليه أنفعهم لعياله».

• دعا الإسلام إلى تحقيق المنفعة الشخصية ولم يجد أية غضاضة في ذلك طالما أنه لا يعتدي على حقوق الآخرين أو يلحق الضرر بهم. قال تعالى: ﴿وَلاَ تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللهُ إِلَيْكَ﴾[3]، فإن تحقيق المنفعة الشخصية لا يتعارض مع الإحسان إلى الآخرين، ولا يجافي مكارم الأخلاق، خلافاً لما يزعمه أتباع المذهب العاطفي.

• حث الإسلام على القوة، ولكنه لم يجعلها معياراً وحيداً للقيم الأخلاقية كما زعم «نيتشه». قال رسول الله ﷺ: «المؤمن القوي خير وأحبّ إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كلٍ خير»[4]، ولكن الإسلام - في الوقت نفسه - حذّر من إيذاء الصالحين والضعفاء والمساكين.

قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَاناً وَإِثْماً

---

(١) سورة المائدة: الآية: ٢.

(٢) رياض الصالحين مصدر سابق، باب قضاء حوائج المسلمين، ص٩٧.

(٣) سورة القصص: الآية: ٧٧.

(٤) المصطفى من أحاديث المصطفى، مصدر سابق، الحديث رقم ٣٨ ، باب الإسلام، ص ١٣٧.

مُبِيناً﴾[1]، والأحاديث النبوية في ذلك كثيرة[2].

• مع أن الإسلام دعا إلى تعاون المسلمين وتكافلهم في المجتمع فإنه لم يلغِ دور الفرد، ولم يحصر مكارم الأخلاق في ما توافق عليه جماعات الناس، بل أكّد أهمية موقف الفرد وتمسكه بالقيم والمبادئ الدينية التي خالفها المجتمع. قال تعالى: ﴿فَلاَ تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً﴾[3]، وقال سبحانه: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَاناً وَقَالُوا حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ[4] فَانقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللهِ وَاللهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ﴾[5].

يتبيّن مما تقدم أن مكارم الأخلاق يمكن أن نجد بعضها في بعض ما تدعو إليه المذاهب الوضعية بشكل جزئي أو نسبي، ولكن هذه المذاهب تبقى عرضة للزلل والنقد. أما القيم الأخلاقية التي يقدمها الدين إلى الناس فهي تتصف بالوسطية الملائمة لطبيعة الإنسان وفطرته. ولعل هذا ما يفسر اشتقاق لفظة الأخلاق من الخُلق للدلالة على أنها قيم أصيلة في الفطرة الإنسانية. ولذلك «فإن محاولات بناء الأخلاق بمعزل عن الدين والمثل الدينية هي محاولات محكوم عليها بالفشل لأنها لا تقدم الفكرة الخلقية الصحيحة ولا تبرز المثل الأعلى الواضح ولا تقنع نوازع الفطرة الإنسانية»[6].

ب – ما قيمة الدين بلا أخلاق والأخلاق بلا دين؟

يمكن تصنيف أسس الدين الإسلامي إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي:

١– العقائد: وهي جوهر الإيمان، وتنبع من عقيدة التوحيد الخالص لله تعالى.

٢– العبادات والفرائض، كالصلاة والزكاة والصيام والحج، وما يتصل بها من

(١) سورة الأحزاب: الآية: ٥٨.

(٢) ينظر بعض هذه الأحاديث في رياض الصالحين، مصدر سابق، ص ١٠٣ – ١٠٦.

(٣) سورة المائدة: الآية: ٤٤.

(٤) سورة آل عمران: الآية ١٧٣.

(٥) سورة آل عمران: الآية ١٧٤.

(٦) فاروق حمادة، تقديم الطبعة الثالثة من كتاب مكارم الأخلاق للإمام أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب من دون تاريخ، ص ١٣.

أحكام وشروط وتفاصيل فقهية.

٣- المعاملات: وتدخل فيها الأخلاق الإسلامية وآداب التعامل في المجتمع وشؤون السياسة والاقتصاد.

إن اكتمال الإيمان يتجلّى في التكامل بين العقيدة والعمل: فالإيمان ما وقر في القلب وصدّقه العمل. عن أبي أمامة أن رسول الله ﷺ قال: «من أحبّ لله، وأبغض لله، وأعطى لله، ومنع لله، فقد استكمل الإيمان». وعن معاذ بن جبل أنه سأل النبي ﷺ عن أفضل الإيمان. فقال: «أن تحبّ لله، وتبغض لله، وتعمل لسانك في ذكر الله». قال: وماذا يا رسول الله؟ قال: «أن تحبّ للناس ما تحبّ لنفسك، وتكره لهم ما تكره لنفسك»[١].

والعبادات - في جوهر الفقه الإسلامي - هي وسائل يجب على المتعبّد أن يتوسّلها من أجل الوصول إلى غايات الإيمان التي تتجلى في الفضائل الإنسانية ومكارم الأخلاق، والتي يعبر عنها المؤمن في أعماله وسلوكه اليومي مع الناس. ولذلك شدّد الإسلام عقوبة من أمر بمعروف أو نهى عن منكر ثم خالف قوله فعله. قال الحق سبحانه: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾[٢]، وخاطب المؤمنين بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتاً عِندَ اللهِ أَن تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ﴾[٣]، والأحاديث النبوية في هذا المعنى كثيرة، ومنها ما رواه حذيفة (ر) عن النبي ﷺ أنه قال: «والذي نفسي بيده لتأمرنّ بالمعروف، ولتنهونّ عن المنكر، أو ليوشكنّ الله أن يبعث عليكم عقاباً منه، ثم تدعونه فلا يُستجاب لكم»[٤] إذا لم تؤدِّ العبادات إلى تحقيق الأهداف الإيمانية، أي مكارم الأخلاق، فلا فائدة من ممارستها. قال رسول الله ﷺ: «من لم تنههُ صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد من الله إلا بعداً»، وكذلك حال الصائم الذي لا يفقه الحكمة في هذه العبادة: «كم من صائم ليس له من صومه إلا الجوع والعطش»[٥] وقس على ذلك سائر

(١) مختصر «مشكاة المصابيح»، مصدر سابق، ص ٤٦ و ٤٧، الحديث الأول رواه أبو داود، والثاني رواه أحمد بن حنبل.

(٢) سورة البقرة: الآية: ٤٤.

(٣) سورة الصف: الآيتان ٢،٣.

(٤) الحديث رواه أبو داود وقال: حديث حسن - راجع رياض الصالحين م.س. ص. ص ٨٠ - ٨١.

(٥) الإمام أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين - دار إحياء التراث العربي - بيروت، من دون تاريخ - ج ١ ص.ص. ١٥٩ و ٢٣٦.

العبادات. فهذه الفرائض الدينية لم تفرض عبثاً، بل يجب أن يكون لها مردود إيجابي على المجتمع الإسلامي، فتؤدي إلى التعاون والتعارف والتكافل والتراحم، وحسن التعامل بين الناس كافة. والهدف من ذلك كله تحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة. إن جوهر الدين لا يكمن في ممارسة الطقوس فقط، بل ينبغي أن تكون هذه الطقوس وسيلة لبلوغ مكارم الأخلاق، فإذا لم تبلغ بالمتعبد بها إلى هذا الهدف، فقدت جوهرها وضاعت قيمتها. عن أبي الدرداء (ر) أنّ رسول الله ﷺ قال: «ما من شيء أثقل في ميزان العبد المؤمن يوم القيامة من حسن الخلق». وعن عائشة (ر) أنه ﷺ قال: «إن المؤمن ليدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم»[1].

يتبيّن مما تقدّم أنّ التديّن بمعنى ممارسة الطقوس والعبادات الدينية ليس غاية في ذاته، وإنما هو وسيلة لبلوغ محاسن الأخلاق. وحسبنا في ذلك ما روي عن رسول الله ﷺ أنه كان يقول، إذا نظر في المرآة: «اللهمّ كما أحسنت خلقي فأحسن خُلقي»[2].

«إن الإسلام حين يرسم منهاجاً خلقيّاً للإنسان ويحضه على اتباعه والتزامه، إنما يهدف بذلك إلى أمرين: أولهما تحقيق إنسانية الإنسان كاملة، وثانيهما إيجاد مجتمع متعاون متحاب بنّاء»[3].

وإذا كان هناك من يفهم الدين بأنه أداء العبادات المجرّدة من سائر القيم الدينية، فقد أفرغ الدين من مضمونه وأساء فهم رسالته. وتبقى محاسن الأخلاق هي المعيار الأساسي الذي يتفاضل به الناس في دنياهم وأخراهم. قال رسول الله ﷺ: «خياركم أحاسنكم أخلاقاً»[4]، قال: «ما من شيء أثقل في ميزان المؤمن يوم القيامة من خلق حسن، وإن الله ليبغض الفاحش البذيء»[5].

---

(١) **المصطفى من أحاديث المصطفى**، مصدر سابق ص. ٢٧٢، ٢٧٣.

(٢) **مختصر «مشكاة المصابيح»**، مصدر سابق ص ٢٠٦.

(٣) **فاروق حمادة** مصدر سابق ص ١٦.

(٤) **المصطفى من أحاديث المصطفى**، مصدر سابق ص ٥١٩، والحديث من رواية عبد الله بن عمرو (ر) رواه أحمد والبخاري ومسلم والترمذي وابن حبّان.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٤٣، والحديث مروي عن أبي الدرداء (ر) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن حبّان وسواهم.

إذا كان هذا شأن من يقتصر فهمه للدين على الطقوس والعبادات مجرّدة من أخلاق التعامل مع الناس، فما هو شأن الذي يتحلى بالسلوك الأخلاقي في المجتمع من دون أن يلتزم بالإيمان الديني؟ هناك من يحرص في معاملاته الاجتماعية على إظهار الالتزام بآداب التعامل على قاعدة المنافع المتبادلة وليس على قاعدة الإيمان بأنه عقيدة دينية. وهذا التفسير للأخلاق هو ما ذهب إليه أصحاب مذاهب مختلفة تنسب الأخلاق إلى مفاهيم عديدة ما عدا المفهوم الديني. فالمذهب الاجتماعي لا يرى وجود أخلاق ولا معايير أخلاقية من دون وجود المجتمع. ومذهب المنفعة يفسّر الأخلاق، خيرها وشرها، وفقاً لما تحقّقه للإنسان من لذة ومنفعة. «فالمعيار في كون الشيء خيراً أو شرّاً، من وجهة نظر أخلاقية، هو كونه محققاً لمنفعة المجتمع أو غير محقق لها». ومنهم من يربط مفهوم الأخلاق الحسنة بروابط العاطفة تجاه الآخرين، أما الأخلاق السيّئة فهي التي تلبي دواعي «الأنا» أي حبّ الذات. وهؤلاء أصحاب المذهب العاطفي[1]، ولو استرسلنا في عرض هذه المذاهب لوجدنا أن المثل الأعلى الذي يتخذه كل مذهب معياراً للأخلاق هو من نسيج أفكار أصحابه وأتباعه.

والجدير بالملاحظة أن كل مذهب لا يعترف إلا بالمعايير الأخلاقية التي وضعها، ويرفض معايير المذاهب الأخرى. ولذلك فنحن أمام معايير مختلفة للأخلاق، ومن شأن ذلك الاختلاف أن يزكي الصراعات والنزاعات بين أتباع هذه المذاهب، وقد يؤدي إلى نشوب الاضطرابات والحروب بين الأمم والشعوب. ألم تكن النازية والفاشية وليدتين لأحد هذه المذاهب، أي مذهب القوة، مما أدى بالتالي إلى الحرب العالمية الثانية؟

أليست أفكار مذهب المنفعة هي التي تقود دعاة العولمة اليوم، وتوجّه سياسة «المحافظين الجدد» في أميركا ومن يدور في فلكهم في العالم، تحت ستار من الشعارات البراقة مثل: الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان؟

عندما تصبح مكارم الأخلاق مجرد قرارات يتخذها البشر على اختلاف أطماعهم وأهوائهم، تفقد الكثير من قيمتها التوحيدية الإنسانية، وتصبح أرضاً خصبة لبذور الاختلاف والنزاعات.

---

(١) مجتبى مصباح، فلسفة الأخلاق، مصدر سابق ص ٥٤، ٥٥ و ٦٨ و ٧٢.

ولو تعمقنا في فهم المعايير التي وضعها الإسلام للأخلاق لوجدنا أنها معايير «وسطية» أي مستمدة من المبدإ الوسطيّ الوارد في قول الحق سبحانه: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ﴾[1]، ولا يفهم من الوسط هنا المعنى الهندسي المجرد، أي هو نصف المسافة بين نقطتين، بل يعني تحديد الخيار الأفضل بين إمكانيات مختلفة. إن الفضيلة - كما سبقت الإشارة - هي وسط بين رذيلتين.

فالكرم فضيلة وهو وسط بين رذيلتين: البخل والإسراف؛ وكذلك الشجاعة هي وسط بين الجبن والتهوّر، وهكذا بالنسبة لسائر الفضائل الإنسانية.

فالوسط بين أشياء عدّة هو أفضلها وأقومها. وإذا طبقنا هذا المفهوم الوسطي لوجدنا أن المفهوم الإسلامي للأخلاق هو الموقف الوسط بين سائر المفاهيم التي جاءت بها المذاهب الفلسفية الوضعية. فنحن نرى أن هذه المذاهب قدّمت للناس مفاهيم للأخلاق مختلفة، وقد تبلغ أحياناً حد التناقض والتضاد، كما نرى عند مقارنة آراء كل من المذهبين النفعي والعاطفي في موضوع الأخلاق. فالمعيار الوحيد للأخلاق الحسنة هو مدى قدرتها على تحقيق المنفعة واللذة حسب المذهب النفعي. وفي المقابل يرى المذهب العاطفي أن العمل الذي يتوخى منه صاحبه تحقيق منفعة ذاتية هو عمل قبيح. كذلك نلاحظ الخلاف بين المذهب الاجتماعي ومذهب القوة. فالأول يعتبر الأخلاق ظاهرة اجتماعية ولا وجود لها خارج إطار المجتمع، فيما لا يعترف المذهب الثاني بوجود أخلاق في المجتمعات الضعيفة لأن الأخلاق هي نتاج القوة، فالأقوياء وحدهم هم الجديرون بفرض قيمهم الأخلاقية. وهكذا نجد المزيد من الاختلاف لو أردنا المضي في مقارنة آراء هذه المذاهب حيال الأخلاق بعضها مع البعض الآخر. وفي المقابل نجد أن المفهوم الإسلامي للأخلاق هو المفهوم الوسطي، أي المفهوم الأفضل والأكثر اعتدالاً مقارنة بالمفاهيم الوضعية قاطبة. فالأخلاق، في المفهوم الإسلامي، يمكن أن تحقق المنفعة واللذة، كما يمكن أن تصدر عن مشاعر عاطفية نحو الآخرين؛ وهي - فضلاً عن ذلك - تعبّر عن قوة أصحابها، كما أنها متآلفة جداً مع المجتمع وتستمد منه القيم المتعارف عليها بين الناس. فالمفهوم الأخلاقي في الإسلام جمع بين الكثير من المفاهيم التي جاءت بها المذاهب الوضعية ولكنه امتاز عنها

(١) سورة البقرة: الآية ١٤٣.

في أمرين:

الأول أنه ربط هذا المفهوم للأخلاق بالمثل الأعلى، فلا يكون العمل أخلاقياً إلا إذا كان امتثالاً لأمر الخالق سبحانه وابتغاءً لمرضاته.

والثاني أن هذا المفهوم ينطوي على أفكار متعددة ولكنها منسجمة ومتآلفة، فلا يلغي أحدها الآخر أو ينفيه، كما نرى في المذاهب الوضعية حيث لا يتسع أحدها للاعتراف بآراء المذاهب الأخرى المقابلة، بل يردّها ويرفضها.

ولذلك نرى أن الأخلاق التي لا تنبع من عقيدة دينية خالصة بل من مذاهب ومفاهيم وضعية، هي أخلاق نسبيّة وظرفية قابلة للتغيّر أو الانهيار متى زال أو بَطُل المفهوم الذي ترتبط به. فالمعايير الوضعية للأخلاق هي معايير متقلبة لا تتسم بالثبات والديمومة. أما المفاهيم الأخلاقية النابعة من الدين فهي تستند إلى معايير تتصف بالثبات والديمومة، وهي حقائق بلغت إلى الناس عن طريق الوحي الإلهي وليس عن طريق المذاهب الفكرية التي أنتجها العقل البشري. وشتان ما بين معايير الخالق ومعايير المخلوق.

﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾[1].

(١) سورة النساء: الآية ٨٢.

الفصل الرابع

الدين والشريعة

الناموس في المنظومة الدينية

الأب جورج خوّام

مقدّمة

ما من دين بلا ناموس، كما لا إيمان من دون أعمال. إنّ هذا الترابط عضويّ، حتى ليسوغ أن يجوز المرء في هذه الثنائيّة المتلازمة إلى طرف عبر الطرف الآخر الملاصق له، على وفق المقولة: أرِني إيمانك من أعمالك! ولكن، يصحّ الأمر أيضاً في المقولة عينها معكوسة: أرِني أعمالك من إيمانك. إنّ الدين، إذاً، لا بدّ له من أن يتجلّى في جملة قواعد سلوكيّة نسمّيها ناموساً - واللفظ يونانيّ، يقابله في العربيّة «الشرع» - وهذا، أيضاً، على النحو نفسه، لا بدّ أن يعكس وجه الديانة التي يستوحي منها. إنّه لأمرٌ ساذج لدى أُولي المعرفة أن يتّخذ امرؤ من الانحراف المسلكيّ لدى امرئ منطلقاً للحكم على دينه! وليس بأقلّ سذاجة من ذلك أن يبني متقوّل رؤيته الدينيّة على أساس تفسير، أو بسط للدين، لا تأخذ به السلطة الدينيّة المختصّة. فإن كان الأمر على هذا الشكل حسن لنا، بالتالي، أن ننظر مليًّا في علاقة الدين والشريعة. هذا ما سوف نقوم به على تكليف أَلقَتْ به إلينا لجنة الحلقات البحثيّة في معهد المعارف الحكميّة. إنّنا نحرص على شكرها، ونهدي لها واجب التكريم اللائق بجهودها.

أمّا المنحى الذي سوف نقارب فيه موضوعنا فأنزلناه منازل ثلاثة: منزلاً فلسفيًّا، أوّلاً، وفيه خمسة وجوه؛ ثمّ منزلاً لاهوتيًّا، ثانياً، أو كلاميًّا، وفيه ثلاثة وجوه؛ و منزلاً فقهيًّا، ثالثًا وأخيراً، وفيه وجهان. إنّنا طرحنا هذه المنازل الثلاثة على شكل إشكاليّة، وسعينا جهدنا أن نتوخّى، قدر وسعنا، المناقشة العقلانيّة، والبحث الفكريّ المجرّد من أيّ نزعة، آملين في البلوغ، لدى الفراغ من بسطنا كلامنا، مبلغاً مرضياً لديكم، والله العليّ وليّ التوفيق.

١ – الإشكاليّة الفلسفيّة

استرعى الحديث عن الدين والشريعة في قالب الجوهر والمظهر انتباهنا، منذ اللحظة الأولى، إذ قرأنا في دليل هذه الدورة ما يأتي: «كلّ دين ينقسم على ذاته إلى مجموعات مذهبيّة متعدّدة، حيث يرى البعض أنّ هذا الانقسام نابع من طبيعة الدين ذاته، التي تحمل في طيّاتها عنصرَي الجوهر والمظهر، أو الظاهر والباطن ... أما حقيقة الدين فهي في جوهره وباطنه...»[1]. فأثار هذا الطرح فينا أكثر من تساؤل، لما ينطوي عليه في الحقيقة من مسلّمات تحتاج، في رأينا، إلى البرهان عليها قبل استعمالها. إنّ طبيعة الدين، مثلاً، حسب هذا الطرح عنصران، أحدهما الباطن والآخر الظاهر. ولكنّ الذات الدينيّة أشدّ تعقيدًا، على ما أرى، من هذا الاختزال الفلسفيّ! والقول، من ناحية أخرى، بأنّ الدين ينقسم على ذاته إلى مجموعات مذهبيّة على أساس الباطن والظاهر ضيّق الأفق، قليل الإلمام بالظاهرة الدينيّة، غافل عن أحداث التاريخ. أضِف إلى هذا أنّ الكلام على الجوهر والمظهر في موضوع الدين يصنّف الدين والشريعة، بشكل مسبق، على أساس فلسفيّ–كلاميّ، ويدع جانباً علوماً أخرى لها وزنها الحاسم في إثارة الكلام على الدين والشريعة، كعلم تاريخ الأديان، أو التاريخ البشريّ، أو علم الاجتماع، أو علم تاريخ الحضارات... إلخ. ولئلّا نبقَ في ريبة من أمر فهمنا لما قرأنا، بحثنا في المتن عمّا ينزع الشكّ عنه، فوجدنا كلامًا على الأصل والإفصاح الأوليّ! إنه كلام زاد فهمنا قناعة بالوجهة التي قرأنا فيها ما ورد في الدليل، ممّا ذكرناه أعلاه. إنّ مقاربة موضوع «الدين والشريعة» على خلفيّة هذه النظرة تطرح، في الواقع، إشكاليّة فلسفيّة لا بدّ من طرقها؛ ذلك بأنّ التطرّق إلى الدين والشريعة من منظور «الجوهر والمظهر»، أو «الباطن والظاهر»، أو «الأصل والإفصاح الأوليّ»، إنّما هو مقاربة الموضوع من زاوية الجدل المدرسيّ، الذي وسم بصبغته تاريخ الخوض في مسائل كلاميّة امتدّت قروناً من الزمن: الدين هو الجوهر والباطن، أمّا الشريعة فخلافه؛ إنها المظهر والظاهر والإفصاح الأوليّ.

---

(١) من دليل الدورة، الصادر عن معهد المعارف الحكمية، ص ٢٠.

١-١ الديـن في حـدّ ذاتـــه

حريّ بنا، بالتالي، أن نعمل الفكر أولاً في أفهومة الدين: ما هو (الوجه الفلسفيّ)؟ وممّ يتكوّن (الوجه الأنطولوجيّ، أو الكيانيّ والذاتيّ)؟ وما يميّزه (الوجه الفينومينولوجيّ، أو المظهريّ)؟ لا شكّ أنّ الكلام على دور الدين، والتطرّق إلى نطاق الدين، وتلمّس توقّعات الناس منه، ثمّ استنتاج فعاليّته، أمور بحث في الدين خارج حدوده الذاتيّة. إنّها تدع مسألة تفحّصه في حدّ ذاته، وتقفز بالأحرى إلى مسلّمات ومقولات تتلوّن بألوان شتّى؛ أما البحث في ماهيّة الدين بحدّ ذاته فأمر آخر، إذ يبغي هذا البحث تحديد الأسس التي يقوم الدين عليها، أو تثبيت الأطر التي تهيّئ تكوين ما يُدعى ديناً، أو يتناول المجالات التي لا بدّ لكلّ منظومة فكريّة من ارتيادها، والاستناد إليها، حتى إذا تكاملت فيما بينها أتاحت لنشوء الدين. من ناحية أخرى، على الباحث في ماهيّة الدين أن ينظر ملياً في المناحي الذهنيّة والتطبيقيّة التي قد تؤثّر في تنوّع الأديان، وفي ما يحدو إلى القبول بها، أو إلى الانصهار فيما بينها، أو إلى اقتباس عناصر دينيّة عن منظومات أخرى قائمة في أطر الدين عينه، أو غيره. بالتالي ثمة، إشكاليّة فلسفيّة قائمةٌ محورُها مبحثُ الدين ضمن حدوده الخاصّة؛ ولا غنى قطّ عن الإعراض عن طرقها ثانية فثالثة.

في كلّ دين أنظومة عقائد. أيكون الدين في حدّ ذاته، بالتالي، الأنظومة العقائديّة وحسب؟ وفي كلّ دين أنظومة قيم أيضاً، ألعلّ الدين، إذاً، مجموعتان: عقائديّة وقيميّة ليس إلّا؟ وفي كلّ دين أنظومة رسوم أيضاً. ولكن هل الدين مجرّد رسوم؟ وفيه بين سائر العناصر العقائديّة المكوّنة له قبس من وحي، واقتباس من تعاليم دينيّة أخرى، منها ما يدفعه عنه، ومنها ما يدرجه فيه، ومنها ما يعدّل فيه. وفيه أيضًا إرشادات خلقيّة في مسائل راهنة، وتصوّر حلول لمعضلات مجتمعيّة، ونظرة نوعيّة إلى العيش وسط الجماعة، وخبرة روحيّة، وإيعاز بالبلوغ إلى الكمال، وتحذيرات شتّى، ونواهٍ عن منكرات... إلخ! فأيّ هذه العناصر هو الذات الدينيّة؟ أيّها يدعى باطناً فيتميّز عن الظاهر؟ أوَليس بين ما يُصنّف ظاهراً ما سبق إلى تكوين الدين قبل المسمّى باطناً؟ فالصلاة، مثلاً، في الديانات كلّها، والحجّ في الإسلام، والعشاء السريّ في المسيحيّة، أتُصنّف ظاهراً أم باطناً؟ أليست ممارستها سابقة في الدين المعيّن؟

والحقّ يقال: إنّ كلّ ما تقدّم ذكره يندرج في دائرة الدين من حيث تكوينه؛ أي من حيث وجهه الأنطولوجيّ، الذي يبرز من خلاله إلى حيّز المنظومات والمؤسّسات الفاعلة في مجتمع الإنسان. الباطن والظاهر، الأصل والإفصاح عنه، الجوهر والمظهر، إنّما هي ثنائيّات تصنيف في الدين على مستوى النوع، لا الجنس، حسب مؤدّى اللفظين الفلسفيّ. أمّا الجنس، فلسفيّاً، فيجب البحث عنه حينئذٍ في مستوى تساؤلات من نوع آخر، كأن تسأل مثلاً عن أجوبة تقدّمها منظومة فكريّة عن موقع الإنسان بالنسبة إلى وجوده، أو عن الرؤية التي تقدّمها له هذه المنظومة عينها في علاقاته مع الآخر والكون، أو عن أنظومة تَصوُّرها التي تصوغها له من أجل كيان أفضل؛ فالدين، إذًا، إذ يُبحَث فيه، أولاً، في حدّ ذاته يُنظَر في ماهيّته، ثمّ في مقوّماته، أو مكوّناته. أمّا من حيث الماهيّة فعلى الباحث جمع المواصفات التي تجعل من هذه المنظومة الفكريّة، أو تلك، دينًا له أسسٌ وأطر محدّدة؛ وأمّا من حيث المقوّمات، أو المكوّنات، فعليه أن ينظر في مجموعة العقائد، والشرائع، والقيم التي تحكم بنيان المنظومة الفكريّة المشار إليها. ولكنّ الدين، من ناحية أخرى، يسوغ التطرّق إليه من زاوية المؤسّسة الإنسانيّة؛ أي الوجه الفينومينولوجيّ الذي يتّخذه له مع مرور الزمن، وفي حيّز التاريخ خصوصاً، سواء على المستوى التاريخ الداخليّ أو الخارجيّ. ذلك أنّ الدين، من حيث النظرة الفلسفيّة، ذات واحدة. وفي هذه الذات مستويات: رؤية (فلسفيّة)، وأنظومة (تكوينيّة)، وحالة (مجتمعيّة).

١-٢ الدين في حدّه الوضعيّ

إذا تناول الطرح، فيما تقدّم، الدين من حيث طبيعته، نبسط الكلام هنا على الدين في حدّه الوضعيّ. ليس المقصود إليه، في هذا الحدّ، الإشارة إلى دور الدين بالنسبة إلى الحياة؛ وإنّما نبغي إثارة إشكاليّة أخرى تتعلّق بالدين من حيث وضعه في زمن ما، وفي بيئة محدّدة، ومن حيث ارتباطه بثقافة معيّنة. لقد طرحنا فيما تقدّم إشكاليّة الدين من وجهها الفلسفيّ؛ وها نحن نأتيها الآن ثانية من زاوية علم الأديان، في أحد مباحثه فقط، أعني به المبحث الاجتماعيّ. إنّ أطروحة «الشعب المختار»، مثلاً، في الديانة اليهوديّة، ركن رئيسيّ من أركان علم الكلام، نجدها متناثرة في ثنايا نصوص عديدة، ومعتقد بنى عليه علماء الأمّة صروحاً من التعاليم والإرشادات؛ ولكنّ هذه المقولة «الدينيّة» ما كانت لتجد سبيلها إلى

الدين اليهوديّ لولا شعوب وحضارات أحاطت، منذ القديم، بالشعب العبرانيّ، ودانت بآلهة عديدة. لقد أطلق الكهّان والكتبة وحكماء اليهود بينهم على تلك الشعوب اسم «أمم» لغلبة الوثنيّة عليها، واختصّوا أبناء الشعب اليهوديّ باختيار الله؛ لأنّهم عبدوه دونما سواه. هذا هو الحال في الدين الإسلاميّ أيضاً إذ تكلّم القرآن الكريم على الكفّار يُلقَون في النار، على خلفيّة الجماعة التي آمنت فدُعي أفرادها المؤمنين. فالدين، إذاً، لا بدّ من اعتباره في هذا الحدّ الوضعيّ أيضاً، إذ يغلب فيه البلاغ إرسالاً إلى أمّة، وإنذاراً مُبيناً لشعب عسى أن يهتدي.

تثير إشكاليّة الدين في حدّه الوضعيّ معضلة: فمن جهة، امتداد الوحي على فترة زمنيّة، وكشف للحقائق السماويّة بطريقةٍ عاموديّة؛ ومن جهة أخرى، ملازمة الوحي للواقع البشريّ بنظمه الاجتماعيّة، والسياسيّة، والثقافيّة، واحتواؤه عدداً من ترتيباتها إما إدراجاً وإمّا مناهضة وتحريماً، بطريقةٍ أفقيّة. ففي كلا الأمرين إشادة لصرح الدين (الوجه الفلسفيّ)، وعمل للوحي في تكوينِ عناصره (الوجه الأنطولوجيّ)، لا على وفق الباطن والظاهر، وإنّما على وفق الهدى والاستنارة. وعليه، تطرح هذه الإشكاليّة مسألة الدين على العقل من حيث إنّه جملة حقائق علويّة تمتزج بها حقائق وضعيّة وبشريّة في آنٍ معاً، حتى إنّ المرء يرى نفسه حائراً، بل عاجزاً أيضاً، أمام الذات الدينيّة لتشابك عناصرها المكوّنة. ولنا في هذا الوجه من إثارة المعضلة رأي: ربّما يحسن أن نميّز في هذه الذات الدينيّة ين ما يمكن تسميته ديناً، وما يمكن أن يُطلَق عليه لفظ الديانة. الأول عام، أما الثاني فخاصّ.

١-٣ الدين في حدّه التطبيقيّ

كتب بولس إلى أهل رومة رسالة عرض فيها خلاصة الإيمان المسيحيّ، يقول في الفصل الثاني منها، في الآية: ((**فإذا ما الأمم [أي المشركون] الذين ليس عندهم الناموس [أي التوراة]، عملوا طبيعيًا [أي بالفطرة] بما هو في الناموس، فهؤلاء، الذين ليس عندهم الناموس، هم ناموس لأنفسهم**)). يعني لفظ الناموس، هنا، الكتاب الذي أُنزِل على موسى، ولا ينحصر قطّ بمعنى الشريعة؛ إنّه نصّ الوحي والشريعة معاً، حيث يجد المرء الدين اليهوديّ مبسوطاً أمامه. ففي اعتقاد بولس أنّ الدين إنّما الأعمال، لا الكتاب نصّاً وإن موحًى به. وفي هذا

الوجه إشكاليّة أخرى يمكن اختزالها كالآتي: لا خلاف في النصّ الدينيّ على أنّ الأعمال دلائل على استواء الدين في الصدور. فمن أتى عملاً حسناً طبيعيّاً، حسب قول بولس؛ أي بالفطرة، فالنصّ الدينيّ شاهد عليه أنّه ملتزم سبيل الهدى، وأنّ عنده الدين الحقّ. فماذا إذاً؟ هل ينحصر الدين في مقولات وحقائق ورسوم وأخبار ليس إلّا؟ أم يُطلَق اسماً على سلوك ومناحٍ حياتيّة أيضاً، قائمة بذاتها تتّفق والضمير الإنسانيّ؟ أليس هذا عينه ما يشير إليه الإسلام إذ يقول: الدين دين الفطرة؟ وما عسى بولس يبغي القول في رو 7:19، غير هذا أيضاً، إذ يناجي من يراسلهم: «ما أُريد من الصلاح لا أفعله، وأمّا ما لا أريد من الشرّ فإيّاه أفعل». أليس الصلاح والشرّ ما يعلّمه الدين؟ وأنّهما يكمنان بالفطرة في ضمير الإنسان، فيدركهما، ويحسّ بهما، ويعيهما أنّهما فيه؟ أما بولس فينوّه بأنّ الدين قائم في حيّز الأعمال، إذ يشير إلى استحواذ الخطيئة على الإنسان استحواذاً.

بناءً على ما سبق، يبرز تجاذب مستعر في أفهومة الدين بين المنصوص عليه والمعمول به، وبين معتنقه الآخذ به عملاً والكافّ عنه منصرفاً عن العمل به، وبين القانع به والمتنكّب عنه؛ فإشكاليّة الدين، إذ إنّها تُطرَح على الفكر، لا تحصر الدين في منطقة دون أخرى، في الباطن مثلاً كأنه الأصل والجوهر، أو في الشريعة أيضاً كأنها الإفصاح عنه والمظهر؛ بل ينبغي عليها أن تلمّ بالضمير أيضاً كأنّه النيّة والروح.

١-٤ الدين في حدّه الوجدانيّ

من الدين أيضاً الوَجْد؛ أي العيش بحسب التقوى، والعبادة بالقلب، والنظر في الأمور بسلامة الطويّة، وإخلاص النيّة. ليس للنصّ في هذه المناطق شأن، ولا للشريعة سيادة، ومع ذلك؛ فالدين فيها حاضر، وهذه هي الإشكاليّة. لقد تغنّى سيّدنا عيسى بـ «المساكين بالروح» وبجّلهم، وجعلهم من المقرّبين، إذ رأى نصيبهم في السماء. أمّا الكتبة، مفسّرو الشريعة من اليهود، والفرّيسيّون، المغالون في تمسّكهم بالناموس، أولئك الذين قال فيهم ربّنا يسوع إنّهم «يُصفّون من البعوضة»[1]؛ لشدّة حرصهم على ناموس موسى، فرأى في مواقفهم غير ما رأوا في أمر الدين. وآثر، في خطاب تعليميّ له، صلاة العشّار الخاطئ على

(١) متى(٢٣: ٢٤).

صلاة الفرّيسيّ الملتزم ديناً على أساس الطويّة السليمة[1]. وبولس رسول يسوع المسيح إلى الأمم، يجعل فخره الكبير في أنّه سلك في العالم «بسلامة القلب والإخلاص اللذين من الله...»[2]. ألعلّ أمراً آخر غير الدين الحقّ يصدر عن الله؟ ولكنّ هذا يطرح معضلة: إذا كان الدين وحياً يُنْـزِله الله على رسله، أيكون ذوو القلب السليم، المساكينُ بالروح، موحًى إليهم أيضاً؟ بل: أليس الرسل، أوّلاً، أناساً مساكين بالروح، دينهم أنّهم جاوروا الله في عمق ذواتهم مخلصين، وأنّهم، إذا ما أسلموا وجههم لله سبحانه، حياتهم كلّها، أتمّوا الدين بسلامة القلب والإخلاص الأوّلين؟

إنّ المسألة الوجدانيّة ـ الروح والنيّة والقلب ـ تتقدّم في الدين، حسبما يبدو، على النصّ المدوّن، والشريعة، وسائر العلوم الكلاميّة؛ ولكنّها لا تلغي أيّاً منها. وتبقى فضلى العلامات على استقامة الدين عند المؤمنين، الذين يرون إلى الوحي المدوّن دلالة على إقامة الدين.

١-٥ الدين في حدّه المثاليّ

إنّ ما سبق ذكره من حدود الدين مواطن يمتدّ إليها الدين، فلا ينحبس في إطار النصّ المقدّس كما يسود الأمر عامّة في الأذهان؛ ومن شأنها أن تدخل في اعتبار المتكلّمين في الدين، فلا يقفون أبحاثهم على إطار النصّ الضيّق. ولكنّ مواطن الدين تلك لا تنفي، من ناحية أخرى، أهميّة النصّ بالنسبة إلى أفهومة الدين، ذلك أنّه يشهد غالباً شهادة صدق على حسن موقعها، بل يحثّ على ارتيادها. وإن صدقت حجّتنا هذه واستوت رؤيتها يبقى علينا، من الوجهة الفلسفيّة، إثارة إشكاليّة الدين في حدّه المثاليّ؛ وبتعبيرٍ آخر، لا غنى عن جواب نبديه عن السؤال عن الحدّ المثاليّ للدين، هل يوجد في وجه معيّن، أو في الحدود مجتمعة معاً؟

لو قصرنا الدين على النصّ المدوّن لجعل حدّه التطبيقيّ منه إشكاليّة على المستويين، الداخليّ؛ لأنّ الضمير من الدين أيضا، والخارجيّ؛ لأنّ للشعوب دينها أيضاً، وإن ليس لها كتاب، ولأظهر حدّه الوضعيّ اشتراكه في نقاط عديدة مع محيطه الذي برز فيه، ناهيك عن

---

(١) لوقا(١٨: ٩- ١٤)

(٢) ٢ كو(١: ١٢).

المشكلات التي تثار في حدّه الذاتيّ أيضاً، والتي تتعلّق بالنصّ على نحوٍ مباشر. بالتالي لا يمكن أبداً، من الناحية المنطقيّة، البحث عن الدين المثاليّ، أو المثال الدينيّ، في نصّ مدوّن؛ لأنّ مثل هذا المثال مشوب بحدود وثغرات لا تتيح للعقل أن يقرّه. ولا يمكن بناءً على ذلك اعتبار الدين، كلّ الدين، في حدوده الأخرى التي تطرّقنا إليها آنفاً؛ لأنّ هشاشتها، من جهة، أمام النقد، والضعف الذي تحمله، من جهة ثانية، أمام المثال الدينيّ لا يقيّضان الأمر لها. أيكون البديل، من ثمّ، في حدود الدين كلّها معاً؟

لا يحتاج الجواب عن السؤال المطروح إلى عناء كبير: إذا كان أحد حدود الدين منطوياً على خلل وإن ضئيلاً انتقل الخلل معه إلى المجموعة إذا أريد بها الدين مثالاً! فالنقص في الجزء نقص في الكلّ المكوّن منه. وهكذا، تبدو فكرة الدين المثاليّ واهمة بعض الشيء، إذ لا تأخذ برقعة الدين الحقيقيّة، من جهة، وباتّساعها على ميادين شتّى، ولا تأخذ بواقع كلّ ميدان على نحوٍ مثاليّ، من جهةٍ أخرى. جلّ ما يجوز التفكير به، في هذا المضمار، الكلام على مثاليّة نسبيّة؛ فهذا أقرب إلى الموضوعيّة والعلم الصحيح.

خلاصة بحثنا الذي أجريناه حتى هذه الفقرة أمران: أوّلهما أنّ الدين أشمل من أن ينحصر في حدّ من الحدود، إذ يمتدّ إلى نواحٍ عديدة من حياة الإنسان، وثانيهما أنّ الأديان تعبير عن السلوك إلى مثال أسمى يتفوّق عليها.

٢ – الإشكاليّة اللاهوتيّة (الكلاميّة)

أظهرت الإشكاليّة الفلسفيّة التي سبق عرضها شموليّة الرقعة الدينيّة، ورسّخت قناعتنا بأنّ الدين يكتنف مجالات الحياة البشريّة كلّها بحيث إنّه أرحب من أن يُنظَر إليه من خلال الثنائيّة الفلسفيّة الباطن/ الظاهر، وأنّه أعمّ كثيراً من النصّ المقدّس. هذا من جهة ماهيّة الدين، أمّا من جهة مقولة الدين؛ أي البلاغ الذي ينطوي عليه الدين، فثمّة إشكاليّة لاهوتيّة (كلاميّة) تحاول أن تبحث في مصداقيّة المصدر الذي ينبع الدين منه، وفي صدق تلقّي البلاغ على وفق المعنى الأوّل له. إنّ غاية التطرّق إلى هذه الإشكاليّة اللاهوتيّة تنحصر في استبيان وظيفة الدين.

٢-١ التنزيل والوحي والإلهام

ما من دين يخلو من معلّم وجيه يدفع إليه بكلّ جوارحه، فيُسمّى الدين باسمه. ولكن، بما أنّ الدين يُقَرّ على أساس جماعة من البشر تؤمن بطروحه ومنهجه ورؤيته، لا بد ع، بالتالي، أن يترك ذلك الرائد بصماته واضحة في هذه الطروح عينها، وفي ذلك المنهج وتلك الرؤية. إنّ أثر الرائد الذي يرثه أتباعه منه، إذ يرسم لهم منحى تديّنهم، موضوعُ إشكاليّة لاهوتيّة في علم الأديان؛ ذلك بأنّ الأثر المذكور والموروث لا يلبث أن يودع صحفاً تُجمَع رويداً رويداً حتى تؤلّف معاً «الكتاب»، حيث تعاليم ذلك القائد التي عمل على بثّها طيلة حياته، وأوامره ووصاياه.

ما لم يبادر هذا القائد بنفسه إلى تنسيق أفكاره، وصياغة تعاليمه، وتحديد رسومه، ووضع هذا كلّه في كتاب يحتاج النصّ المدوّن إلى كلمة النقد لإثبات صحّة نسبته إليه. إلّا أنّنا نجد، في علم اللاهوت (الكلام)، عكوفاً على معايير أخرى تتنافى والنقد العلميّ من أجل تمتين الثقة بالنصّ الدينيّ المنقول. هذه المعايير اللاهوتيّة (الكلاميّة) ذات طابع ذاتيّ، بعكس المعايير النقديّة التي تتمتّع بطابع موضوعيّ. وكما تتفاوت درجة الموضوعيّة حين تطبّق المعايير النقديّة - إذ ما من موضوعيّة كاملة فيها - تتفاوت درجة الذاتيّة أيضاً عند الركون إلى المعايير اللاهوتيّة (الكلاميّة). فهي تتراوح بين جعل النصّ بكامله ودقائقه، لفظاً ومعنًى ونحواً، وغرائبه الإنشائيّة أو الشكليّة نتاجاً إلهيّاً محضاً (التنزيل)، وبين جعله نتاجاً بشريّاً تتخلّله حقائق لا يمكن العقل البشريّ بلوغها بمفرده، فتُنسَب بالتالي إلى الله الذي كشفها من ثمّ إلى رسوله (الوحي)، وبين الإلقاء بالنصّ الدينيّ المُدوّن على عاتق الرسول، الذي عمل في مواضع عدّة من حياته في ضوء الإله الأسمى، عزّ وجلّ، فترك إرشادات عديدة وحلولاً بناء على نفاذ بصيرته وقد استنارت بالروح (الإلهام).

بالتالي لا غرابة، انطلاقاً ممّا تقدّم، أن تتّخذ الشرائع التي تنظّم حياة الجماعة روحها وسننها وفلسفتها من المعيار اللاهوتيّ ودرجته. فهي من الدين، أوّلاً، وهي موروثة، ثانياً، على قدر متفاوت من القدسيّة، وهي منيعة على التبديل الذي يطرق أنظمتها، ثالثاً. زد على هذا أنّ المناشدة في مراعاتها، والحرص على تطبيقها سيف ذو حدّين: فمن جهة، في ذلك ضمانة لإبقاء شعلة الدين متوقّدة في النفوس، ومن جهة أُخرى، لا غنى عن أثر ذلك

عينه، في الوقت نفسه، على المجتمع بجميع مكوّناته ومستوياته الفكريّة والبشريّة والنفسيّة والاقتصاديّة وغيرها.

٢-٢ التفسير والتأويل والتأوين والشرح

تنطوي عمليّة البلاغ على إشكاليّة أخرى، هي إشكاليّة فهمه وتلقّيه على وفق مراده الأوّل، كما أراده ناقله. لا تبدو المعضلة ذات شأن على امتداد النصّ المقدّس بكامله، إلاّ أنّنا لا نستطيع الإعراض عنها في عدد من المقاطع لا بأس به، وتكبر المعضلة عندما يقدّم النصّ المقدّس إثباتًا يعسر فهمه على العقل، أو تناقضاً مع إثبات آخر سبقه، أو تلاه، في تضاعيف الكتاب. وتكاد المعضلة تمسي مأزقاً حقيقيّاً عندما لا يتّفق ما يورده النصّ مع واقع الحياة، أو لا يسمح به تطوّر المجتمع والعالم. على صعيد آخر، يرى البعض أنّ خير السبل إلى معنى النصّ الدينيّ بسطه كاملاً مع معانيه.

انطلاقًا ممّا تقدّم، يعمد علماء اللاهوت إلى التفسير كلّما أرادوا استخراج المعنى من النصّ، فيكبّون على إيضاح ما قد بَهُم، أو على تعميق ما قد سذج فهمه، بناء على قواعد محكمة. أمّا إذا اصطدموا وهم يقومون بتفسير مقطع من المقاطع بعقبة ما، عقائديّة أو فقهيّة، تجاوزوها بموجب المعيار اللاهوتيّ الآنف ذكره، أو باللجوء إلى حجّة لاهوتيّة أخرى. وإن يتّفق لأحدهم أن يتجرّأ في تفسيره على المألوف أخرج نفسه بنفسه من عداد المفسّرين الثقاة.

أمّا إذا عمد أحد العلماء إلى بسط النصّ المقدّس على حسب معناه الروحيّ، فاستخرج منه الأفكار مشيداً بورودها فيه، وفرز العقائد التي يحتوي عليها مظهراً أهميّتها بالنسبة إلى الدين، ثمّ حاول أن يحيط بالمراد تبليغه على أساس الاتّفاق الفكريّ مع سائر النصوص، أو على قاعدة المصداقيّة التاريخيّة، معرضاً بالتالي عن دقائق اللفظ وأحكام اللغة وأساليب النقد، إنّما يضع بعمله هذا تأويلاً للنصّ المعيّن. ولكنّ التأويل الصحيح يحتاج إلى ضبط شديد لئلاّ يُغْرِق العالم الذي يؤوّل في الانحياز إلى مقولة النصّ على حسب هواه وتقواه. وهنا، تكمن المشكلة تحديداً: إنّ بين التفسير والتأويل حدوداً ضيّقة تميّز بينهما، وتحفظ لكلّ علم ميدانه وطرقه الخاصّة، فلا يجوز التعدّي عليها بإسقاطها من الاعتبار. ومن الملاحظ

عدم التقيّد بأصول هذين المبحثين العلميّين، بل قلّما يستطيع أحدهم أن يفرّق بينهما. زد على هذا أنّ الضرورة تقضي بالتنسيق بين نتائج كلّ بحث يجري على النصّ، حسب أصول كلّ مبحث على حدة؛ فما يكون قرار عالم اللاهوت لو جاءت النتائج متخالفة؟ هذه الإشكاليّة، تحديداً، هي التي تثير المنازعات والتيّارات بين فرق علماء اللاهوت ـ لا معيار الظاهر والباطن في الدين ـ أو قد تدفع قدماً العلوم الدينيّة والمجتمعات الصغيرة والكبيرة على السواء، أو تعمل على تحجّرها ومحافظتها على خطّها التقليديّ.

هذا ما يلبث أن يتجلّى، لدى عالم اللاهوت، حينما يحاول أن يجعل رابطاً بين تشريع النصّ المقدّس ومقتضيات الجماعة وظروف حياتها في الزمن الحاضر. إنّ إشكاليّة التأوين مجال واسع وخصب حتى ينتقل المفسّر، أو الشارح، من زمن النصّ وشروطه إلى زمن القارئ ومختلف حاجاته المجتمعيّة. ففي التأوين، يُختبر الدين هل يجيب عن أسئلة العصر، ويقدر أن يقدّم إلى إنسان الزمن الحاضر أنظومة إيمانيّة معاصرة لا تني صالحة، ويتنقّى من رواسب اجتماعيّة ومفاهيم آنيّة، ارتبطت بالعصر الذي وضع فيه النصّ الدينيّ. التأوين شرح النصّ المقدّس وتفسيره، وإظهار علاقته مع الإنسان في كلّ زمان ومكان، وبيئة وظروف، لا على أساس ظروف النصّ من زمن ومكان وبيئة وذهنيّة، بل على أساس ظروف القارئ.

أخيراً، لا بدّ من إثارة إشكاليّة الشروح. إنّ الشرح بسط للنصّ المقدّس ومعانيه بشكلٍ متتابع وكامل. وأهميّته كامنة في التفاعل الدينيّ ـ بمعناه الواسع ـ بين النصّ والجماعة البشريّة التي تعيش في قطر ما، أو في بقعة مترامية الأطراف من الأرض. فإذا جاء الشرح تكراراً بئس مصير التفاعل الدينيّ آنذاك؛ إنّه يغدو إسقاطاً للفكر الدينيّ على ثقافة الجماعة، من غير زخم فكريّ، وحيويّة الروح التي تذكي الحضارات. لا بدّ من الشروح حتى يتمكّن الإنسان الدينيّ من الإفادة، بحدّ واسع، من خبرة الأجيال الدينيّة بدل أن يكتفي بخبرة مقتصرة على ثقافة واحدة، وزمن واحد؛ ذلك أن التأمّل في نصّ واحد على مرحلتين متباعدتين يغني النصّ بأفكار جديدة، ورؤى لم يسبق لها أن طرأت على القلب.

٢-٣ الإكمال والكمال

إنّ نظرة سريعة إلى تاريخ الحضارات لا تلبث أن تلفت الانتباه إلى ملازمة الدين بتعابيره

المختلفة كلّ حقبة من الحقبات التي تفترشه، مهما أوغل في الزمن الغابر. والنظرة عينها إلى تاريخ الأديان تبيّن حقيقة أمر لا يختلف فيه اثنان: فإنّ كلّ دين يلي في الزمن الدين الذي يسبقه يكمّله في عدد من الرؤى العقائديّة، والتصويب التشريعيّ، ثمّ ينبري في وقت متقدّم لإثبات كماله إزاءه. إنّ هذه الإشكاليّة تستند، في الواقع، إلى جدليّة إيمانيّة- عقائديّة -دينيّة، يمكن أن نتفحّصها على مستويين: أ - المستوى المظهريّ: فإنّ كلّ دين جديد يبني على أرومة الدين الذي يسبقه، إذ يقرّ له بنظامه الدينيّ، بل يقتبس منه بعض طروحه العقائديّة، ويقلّده في التعبير عن إيمانه؛ ولكنّه، مع ذلك، يتجاوزه إذ يضيف على معطياته، ويرتقي منه إلى رؤية دينيّة شاملة إذ يوسّع أفق تشريعاته. أضف إلى هذا أنّ الدين السابق يبادر إلى التنكّر للحداثة والتطوير اللذين يدخلهما الدين الجديد على النظام الموروث منذ القديم. ب - المستوى العقائديّ - التشريعيّ: فمن جهة، تطوير في المنظومة اللاهوتيّة نحو المثال، وهذا يتطلّب توسّعاً في العقيدة الدينيّة؛ ومن جهة أخرى، تطوير في المنظومة التشريعيّة متوازٍ ومتلازم مع التطوير العقائديّ. إنّ الإشكاليّة المشار إليها تساعد في التمييز بين الدين كحركة إيمانيّة -عقائديّة جديدة لها مكانتها في عمليّة الوحي، وسائر الحركات ذات الوجه الدينيّ كظاهرة أنثروبولوجيّة تدعى بِدَعاً.

٣- الإشكاليّة الفقهيّة

تؤلّف العبادات والشرائع أنظومة ذات وجه مسلكيّ ومجتمعيّ بارز، يمتدّ أثره إلى أبعد المضامير في الحياة العامّة، ابتداء من نظام حياة الفرد في الأسرة حتى نظام الحكم في الدولة. وإذ إنّ معالجة هذه الناحية من دراستنا تحتاج إلى عرض مسهب وشامل، نكتفي بالتطرّق إليها من زاويتين: موقع الشريعة بالنسبة إلى الدين، وعلاقتها بالحياة.

٣-١ موقع الشريعة بالنسبة إلى الدين

يشرع الدين الناشئ حديثاً يستبين معالم منظومته الجديدة على أساس الشريعة؛ فالناموس ومعالم المنظومة الدينيّة، ولا سيّما العقائديّة منها، تربطها جدليّة حتميّة لا تلبث أن تتفاعل بسرعة وقوّة، في الفترة الأولى، إلى أن تبرز المنظومة بوجهها الجديد.

فالشريعة، إذاً، مكوّن أساسيّ بالنسبة إلى المنظومة الدينيّة حتى تتوطّد وتكتسب بعض شرعة اجتماعيّة. وإذ ارتباطها عضويّ، ولحمتها بالمنظومة العقائديّة أصيلة، تكتسي الشريعة ـ أو الناموس ـ هالة قدسيّة أيضاً، نظراً إلى أنّها علامة الدين الجديد الفارقة، من جهة، وإلى أنّها تُدرَج باكراً في التقليد الدينيّ الناشئ؛ فكيف يكون حالها لو أُقحِمَت في متن النصّ المقدّس؟!

ثمّة أمر آخر بالنسبة إلى موقع الشريعة من الدين: علاقتها بالأشخاص الأوائل، أو بالمؤسّس. إنّ هذا الارتباط يزيد الشريعة هالة قدسيّة: فما سار عليه الأوّلون طليعة الدين الجديد، وباكورة الوحي الإلهيّ، وأصالة الهدى؛ به يُستنار، وإيّاه يُستَرْشَد جيلاً بعد جيل؛ فلا يمكن، بالتالي، التخلّي عنه باسم مهما لمع في أفق المفكّرين، أو بعنوان مهما بدا جذّاباً في عالم المحدثين. ومع ذلك، فالشريعة تبقى خادمة للإنسان، لا سلطانة على الإنسان، على حدّ قول يسوع: «لقد جعل السبت للإنسان، لا الإنسان للسبت»[1]. في هذا عينه تكمن، إذاً، إشكاليّة الشريعة: أنّها تنير درب الإنسان لكي يسلك في الإيمان، وليست مع ذلك لتسود عليه.

٣-٢ الشريعة والحياة

الإشكاليّة الكبرى في مسألة الشريعة الدينيّة مدى قدسيّتها في علم اللاهوت. ذلك أنّ الشريعة، من جهة، ترتبط، لا ريبة في ذلك، بالمجتمع وعاداته وتقاليده وأنظومة القيم فيه، وبالأبعاد الدينيّة، من جهة أخرى. فإذا انحصرت الشريعة بأحد هذين القطبين بدت إمّا تسوية، أو توافقًا (الحالة الأولى)، قد يتبدّل حسب الظروف والأشخاص، وإمّا كشفًا صريحًا، أو وحياً، لمشيئة الخالق تعالى (الحالة الثانية)، فلا تعديل فيه، ولا تبديل. إنّ النظر إلى الشريعة على هذا النحو يُفقِد الشريعة طبيعتها الداخليّة ودورها في تنظيم الحياة. فتبدو إمّا تحرّراً طائشاً وفوضى عارمة، وإمّا عبءاً ثقيلاً، ونيراً يقصم الظهر، على وفق الانحياز نحو قطب دون الآخر. والحال أنّ الشريعة جُعِلَت، أوّلاً، قالباً تتبلور فيه عقيدة الدين الجديد، ومتّسعاً حياتيّاً حتى يظهر إيمان الفرد والجماعة من خلاله. الحياة إنّما هي حياة الكائن،

(١) مرقس(٢: ٢٧).

والشريعة شروطها وظروفها وحاضنتها. في الأنظمة التوليتاريّة، مثلاً، أو الدكتاتوريّة، منظومة من السلوك والعمل والفكر والعلاقات بين الناس مثبتة وبيّنة للجميع؛ هذه الأنظمة هي ما يسمّى شريعة. والحفاظ عليها، كما هي، إنّما يعني الحفاظ على الحياة وفق نهج معيّن. أمّا هذا النهج فيقوم بمثابة الدين الذي يلهم الشريعة. كذلك الأمر بالنسبة إلى الدين، فهو ينظّم الحياة في المجتمع والعائلة والفرد والدولة حسب جملة من القوانين تسمّى شريعة. وهو ما يحدّد شكل الحياة في العلاقات والملبس والبناء والحكم إلى حدّ بعيد، بناءً على منظومة شرائعه. المهمّ في هذا كلّه نمط الحياة ومستواها الذي يبني الفرد والجماعة.

خلاصة:

تطرح الأديان إشكاليّات عديدة على الضمير الإنسانيّ، وعلى الفكر في آنٍ واحد. ولكنّها تسعى في الوقت نفسه إلى أن تقدّم للإنسان، على مرّ الأزمان، معنى للحياة، كلّ منها حسب منظومة عقائديّة وشرائعيّة معيّنة. في كلّ منظومة دينيّة يقدّمها أحد الأديان جملة من رؤى أخرويّة يشترك فيها مع سائر الأديان، ودعوة ملحّة لأن يعتنق الناس طروحه، وزعم بأنّه يتفوّق على سواه من الطرق الدينيّة. وفي كلّ منظومة دينيّة عناصر ثقافيّة - بما للكلمة من معنى شامل في علم الاجتماع - وفلسفيّة تميّز بين دين ودين، وتشريعات تتّسم بأطر أدبيّة ومسلكيّة. فمن حيث علم الظواهر تتشابه الأديان كلّها مهما تباعدت في الزمان والمكان، بل تتلاقى في جملة من الإثباتات. أمّا من حيث علم اللاهوت فإنّ الأديان تبسط ما يختصّ بإيمان متّبعيها، وما يتعلّق برسالة دعاتها الأوّلين. إزاء هذا الواقع، تُعَدّ الأديان بحقّ سبلاً إلى الله خالق الكون. إنّها وُجِدَت بإنعام منه تعالى لخير الإنسان، وجُعِلَت أداة لكي يفوز بها بالآخرة. فليس الدين إذاً للقمع، ولا للقهر؛ وليس هو أداة تُسَخَّر لهوى الناس المغرضين. إنّه، أساساً، نعمة منّ بها الله على البشر أجمعين، فبئس ادّعاء البشر بأن يفرضوا الدين كرهاً على البشر، أو أن يصدّوا أناساً عنه يأتونه بملء حريّتهم، ترغيباً أو ترهيباً! ليت الناس عاقلون بما هم فاعلون!

الشريعة وموقفها في منظومة الفكر الديني

الشيخ محمد زراقط

يقول صاحب لسان العرب: «الشريعة والشرع والمشرعة: المواضع التي ينحدر منها الماء. قال الليث: بها سمي ما شرّع الله للعباد شريعة من الصوم، والصلاة، والحج، والنكاح، وغيره... والشرعة والشريعة في كلام العرب: مشرعة الماء، وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويستقون... والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء عدّاً لا انقطاع له، ويكون ظاهراً معيناً لا يسقى بالرشاء»[1].

وفي كتاب العين: «وشرّعت اللحم تشريعاً إذا قددتها طولاً، واحدتها: شريعة، وجمعها: شرائع»[2]. و«عن الأصمعي: الشرائع: المواضع التي تورد، الواحدة الشريعة»[3].

وقد ورد في الكتاب عينه: «قوله: شرع لكم من الدين. أخبرني أبو نصر عن الأصمعي يقال: قد شرعت لكم شريعة في الدين فاتبعوها. أخبرنا أبو عمر عن الكسائي: شرع لكم شريعة وشرعاً، وهو يشرع ويشرع. وقال: شريعة حق نير لم يردها إلى غير دين الله دين مذبذب»[4].

وفي الفرق بين الشريعة والدين يقول أبو هلال العسكري: «إنّ الشريعة هي الطريقة المأخوذة فيها إلى الشيء، ومن ثم سمي الطريق إلى الماء شريعة ومشرعة، وقيل: الشارع؛ لكثرة الأخذ فيه. والدين ما يطاع به المعبود ولكل واحد منا دين وليس لكل واحد منا

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة شرع.

(٢) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، مادة شرع.

(٣) إبراهيم بن إسحاق الحربي، غريب الحديث، الطبعة الأولى، دار المدنة للطباعة والنشر والتوزيع، جدة، ١٤٠٥، ج١، ص١٦٦.

(٤) المصدر نفسه، ص١٦٨.

شريعة، والشريعة في هذا المعنى نظير الملة إلا أنها تفيد ما يفيده الطريق المأخوذ ما تفيده الملة، ويقال: شرع في الدين شريعة كما يقال: طرق فيه طريقاً، والملة تفيد استمرار أهلها عليها»[1].

وعن رسول الله ﷺ: «لا تزال الأمة على شريعة ما لم يظهر فيهم ثلاث: ما لم يقبض منهم العلم، ويكثر فيهم الخبث وتظهر فيهم السقارة، قالوا: وما السقارة يا رسول الله؟ قال: بشر يكونون في آخر الزمان تكون تحيتهم إذا تلاقوا التلاعن»[2].

وفي مجمع البحرين: «قوله تعالى شرع لكم: أي فتح لكم وعرفكم طريقة، قوله تعالى: شرعة ومنهاجاً: الشرعة بالكسر الدين، والشرع، والشريعة مثله. مأخوذ من الشريعة وهو مورد الناس للاستقاء، سميت بذلك لوضوحها وظهورها وجمعها شرائع. والمنهاج: الطريق الواضح المستقيم، فقوله شرعة ومنهاجاً؛ أي ديناً وطريقاً واضحاً. قوله على شريعة من الأمر؛ أي سنة وطريقة وقيل: على دين وملة ومنهاج».

والشريعة: ما شرع الله لعباده وافترضه عليهم. وقد شرع لكم شرعاً: أي سنّ. وشرعت في هذا الأمر؛ أي خضت فيه وشرع الله لنا كذا: أظهره وأوضحه والشارع الطريق الأعظم[3].

«الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين كما في الصحاح وقال كراع: الشريعة ما سنَّ الله من الدين، وأمر به؛ كالصوم، والصلاة، والحج، والزكاة، وسائر أعمال البر. مشتق من شاطئ البحر ومنه قوله تعالى: ﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر﴾... وقال بعضهم: سُمِّيَت الشريعة تشبيها بشريعة الماء بحيث إنّ من شرع فيها على الحقيقة والمصدوقة روى وتطهر، قال: وأعني بالري ما قال بعض الحكماء كنت أشرب ولا أروي فلما عرفت الله رويت بلا شرب... والشريعة الظاهر المستقيم من المذاهب كالشرعة بالكسر فيهما»[4].

ويبدو مشروعاً لأي باحث التساؤل عن وجه الشبه بين المعنى اللغوي، والمعنى

---

(١) أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية**، الطبعة الأولى، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٣، ص٢٩٩.

(٢) **لسان العرب**، ج٤، ص ٣٧٢.

(٣) الشيخ الطريحي ، **مجمع البحرين**، ج٢، ص ٥٠٠.

(٤) الزبيدي، **تاج العروس**، مادة شرع.

الاصطلاحي، الذي أشار إليه ابن منظور في لسان العرب ناقلاً له عن الليث. ويبدو لي أنّ الجواب دونه الخوض في لجة النص الإسلامي المؤسس وهو القرآن والسنة الشريفة؛ لاستجلاء بدايات هذا الاستخدام وكيفية الانتقال من معناه الأصلي إلى المعنى الاصطلاحي الجديد.

الشريعة في القرآن:

تكرر استخدام مادة شرع وما يشتق منها في القرآن مرات خمس لا غير، وهي على النحو الآتي:

قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَـكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[1].

﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لاَ يَسْبِتُونَ لاَ تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾[2].

﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾[3].

﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاء شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[4].

﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاء الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[5].

---

(١) سورة المائدة: الآية: ٤٨.

(٢) سورة الأعراف: الآية: ١٦٣.

(٣) سورة الشورى: الآية: ١٣.

(٤) السورة نفسها: الآية: ٢١.

(٥) سورة الجاثية: الآية: ١٨.

ويبدو من خلال تتبع موارد استخدام القرآن لهذه المادة، أنها تدل على معان عدة ولكن متقاربة؛ فالشرعة في قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ هي النهج والطريقة، ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾؛ أي أظهر كما يقول عدد من المفسرين. وفي وجه الشبه بين المعنى القرآني الجديد وبين المعنى اللغوي الأصلي توجد احتمالات عدة منها: الظهور والوضوح كما أن شريعة الماء معلومة لأهلها فشريعة الله معلومة واضحة للناس ولو بعد إيضاح الله لها، وإما الإيصال إلى الغاية كما في كلمة شارع فإنه الطريق المفضي غير المسدود، وإما الاستقامة كما في شرعت اللحم؛ أي قطعته إلى قطع مستقيمة كما تقدم.

الشريعة في الترمينولوجيا الفقهية:

استخدم الفقهاء كلمة شريعة في معانٍ مختلفة، ويبدو أنهم لم يدقّقوا كثيراً في نحت مصطلح محدد، بل تركوا معرفة المقصود من اللفظ إلى القرائن والسياق، وإذا أخذنا الشيخ محمد بن الحسن الطوسي نموذجاً فإننا نجد أنه استخدم كلمة شريعة ومشتقاتها حوالي ثلاث وتسعين مرة[1] فتارة تدل كلمة شريعة على مجموعة الأحكام الشرعية، وأخرى تدل على معنى مختلف تضاف إليه الأحكام، بالتالي هي أمر يشتمل على الأحكام.

ومثال الأول قوله في العدة: «فأما ما به يتبين الشيئ فأشياء: منها الكتابة، وذلك نحو ما كتب النبي ﷺ إلى عماله بالأحكام التي بينها لهم ولمن بعدهم من كتب الصدقات، وغيرها من الأحكام. ومنها: القول والكلام، وقد بين النبي ﷺ الشريعة أكثرها بذلك»؛ فالشريعة في هذا النص هي الأحكام. ومرة أخرى يراد بها النصوص التي تتضمن أحكام الشريعة وذلك قوله: «فأما استخدام هذه اللفظة في الشريعة فعلى خلاف موضوع اللغة وإن كان بينهما تشبيه»[2]، وثالثة يراد بها أمر تنسب إليه الأحكام ومن ذلك قوله: «وأما الظن فعندنا وإن لم يكن أصلا في الشريعة تستند الأحكام إليه»[3]. وكذلك قوله: «...كانوا

(١) بناء على بحث في برنامج المعجم الفقهي ويوحي تكرر هذا الاستخدام في كتاب من مجلدين أن هذا المصطلح قد استقر في القرن الرابع رغم شيء من الاختلاف في المعاني المقصودة منه والتي تركت معرفتها للسياق.

(٢) الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، عدة الأصول، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، الطبعة الأولى، قم، مطبعة ستاره، ١٤١٧، مج٢، ص٤١٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٨٦.

ينبهونهم على الطرق الدالة على أحكام الشريعة من الكتاب والسنة المتواترة بها ويجب عليهم النظر فيها ليحصل لهم العلم بصحة ما يتضمنه»[1].

وفي ضمن ذلك حصل التمييز بين الفقه وبين الشريعة، فعُرِّف الفقه بتعريفات عدة تشير إلى معنى واحد، هو كونه علماً من العلوم الكاشفة عن أُحكام الشريعة لا عينها؛ لذلك أعطيت الشريعة أحكاماً لم تعط للفقه، فكانت كاملة وهو ليس كذلك، بل هو علم متكامل بالتدريج يدرج ثم يشب بل يشيخ ويعرض له الهرم، وهي مقدسة وهو لا يملك القداسة نفسها وإن كان من أشرف العلوم.

وأُحسب أنّ التمييز بين الشريعة والفقه من الضروريات التي لا بد منها، ومن لم يميز بينهما وقع في إصدار أحكام أُحدهما على الآخر، ومن هؤلاء عبد الكريم سروش في نظريته المعروفة التي طرح فيها فكرة القبض والبسط في الشريعة، وإنني ألاحظ أن عدداً من الأوصاف التي نسبها إلى الشريعة من توسعها وضيقها، ثباتها وتغيرها، وغير ذلك هي أوصاف للفقه لا للشريعة، فالشريعة هي ما أظهره الله لعباده وسنَّه لهم وبيَّنه أمام نواظرهم؛ وما بينه الله، أو النبي فقد بان وانتهى، لا ينقبض ولا ينبسط. نعم ربما ضاع واختفى، وفهم الشريعة هو الذي يتغير تبعاً للعلوم والزوايا التي ننظر إلى الشريعة منها، والأسئلة التي نطرحها عليها.

وعلى أيّ حال تهدف هذه المقالة إلى معالجة مجموعة من الأسئلة، والإشكاليات المحيطة بالشريعة، وموقعها في المنظومة المسماة «ديناً».

الشريعة وموقعها في منظومة الفكر الديني:

احتدم في العقد الماضي نزاع طويل الذيل، عميق الغور تحت عنوان «تبيين مجال الدين وتحديد أُطره»، وطرحت نظريات عدة في الجواب عن سؤال: ما هي المساحات التي يطلب من الدين تغطيتها؟ فضاقت هذه المساحات واتسعت تبعاً للموقف الفلسفي من الوسائل والأدوات التي يحدد بها هذا المجال. فمن قائل بأنّ توقعاتنا من الدين هي التي

(١) الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، عدة الأصول، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، مرجع سابق، ص١٧.

ترسم للدين حدوده، وقائل بأن الدين نفسه هو من يجب عليه التصدي لرسم ميدان عمله وإطار نشاطه. وقد عُبِّر عن الموقف الأول بأنه تحديد لمجال الدين من الخارج. وعن الآخر بأنه تحديد لهذا المجال من الداخل. وسوف نسمّي الأول بالتحديد الخارجي، والآخر بالتحديد الداخلي.

أ- التحديد الخارجي:

ومن أفضل من عبر عن تصور التحديد الخارجي في الفكر الإيراني شخصيتان، هما: عبد الكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري.

عبد الكريم سروش:

يؤكد عبد الكريم سروش في مواضع عدة من كتاباته؛ أن الشريعة يمثلها نص صامت، يقوِّله الإنسان ما يريد هو من خلال أسئلته التي يطرحها عليه. وفي نص يكشف عن هذا التصور بوضوح يقول: «توقعاتنا من الدين هي بمعنى تحديد ماذا يستطيع الدين تقديمه وأي داء من أدواء الإنسانية أتى ليداوي، ومن الواضح أن تحديد قدرات الدين وخدماته مرهون بأمرين: معرفة جوهر الدين، ومعرفة ذلك النوع من الحاجات الإنسانية التي لا يمكن تلبيتها من خارج الدين، وتحديد هذين الأمرين شأن من خارج الدين نفسه»[1].

محمد مجتهد شبستري:

يحاول شبستري بيان هذه الفكرة عينها بطرق شتى، فيقرر أن رغبات مفسِّر النص هي التي توجه أسئلته التي يطرحها على النص، ولا ينطلق القارئ للنص من الفراغ، ولا يولِّد أسئلته من العدم، بل تتولّد الأسئلة التي يضعها المفسِّر، أو الفقيه بين يدي النص الشرعي من الحاجات، والرغبات الشخصية، أو العامة التي توجه سلوكه العلمي[2] ويقول: «هذا التوقع هو الذي يوجه سير المفسر في تعاطيه مع النص ويجعله لا يتوقع جواباً فلسفياً من

(١) الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، عدة الأصول، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، الطبعة الأولى، قم، مطبعة ستاره، ١٤١٧، مج٢، ص١٢٢.

(٢) عبد الكريم سروش، مدارا ومديريت (المداراة والإدارة)، ص ١٣٨، نقلا عن عبد الله نصري، انتظار بشر أز دين، ط١، مؤسسه فرهنكي دانش وأنديشه معاصر، ١٣٧٨ هـ. ش.، ص ٢٨.

النص التاريخي ولا العكس، وإلا إذا تبدلت هذه التوقعات، فلن يكون من البعيد استنباط الفلسفة من التاريخ والتاريخ من النص الفلسفي. وليسوا قلة أولئك الذين كانوا يطلبون من النص الديني علوماً تجريبية، وقد دوِّن تفسير ضخم هو تفسير الجواهر للطنطاوي بهذه الروحية...»[1].

ويبدو أنّ النقاش في ابتناء الفهم والتفسير على بعض الفرضيات المسبقة نقاش في الواضحات، فإنني لا أملك إلا ترديد تساؤل شبستري حول وجود مفسِّر يأتي إلى النص خالي الذهن من أيَّة فكرة عن النص، أو بتعبير آخر من هو الذي ينكر أن النظارات التي يلبسها الإنسان تريه العالم بلونها؟ وقديماً قيل: إنَّ الكأس واحدة، ولكن المتشائم ينظر إلى نصفها الفارغ، والمتفائل يرى نصفها الملآن. وقد أجاد أبو ماضي عندما تحدث عن رؤية الشوك في الورد.

يـــرى الشـــوك في الـــورود ويعمــــــى

أن يـــــرى فوقهـــــا النــــدى إكليـــــلاً

وإذا تجاوزنا الأدب والشعر وانتقلنا إلى المجال العلمي، فإننا نجد حقيقة واحدة ينظر إليها العالم، فيرى فيها شيئاً وينظر إليها غير المتخصص فيرى فيها شيئا آخر، والأمثلة كثيرة فإن صورَ الأشعة السينية لا يرى فيها غير المتخصص إلا سواداً وبياضاً لا يعني له شيئاً، بينما يرى فيها الطبيب التهاباً في هذا العضو، وتضخماً في آخر وهلم جرا. فما الذي تغير؟ لم يتغير شيء سوى النظارات التي يلبسها هذا ولا يملكها ذاك. وهذه حقيقة لا تنكر، لكن السؤال الأساس الذي تواجهه هذه الفرضية هو المشروعية التي تحظى بها نظرية موت الكاتب في النقد الأدبي. هل النص كل نص يقبل تأويله وفهمه كما نريد؟ هل كل طرائق التعبير على درجة واحدة من التجريد تقبل كل ما يُملى عليها؟ يبدو أن الأمر يختلف بين نص يحمل رسالة محددة، وبين نص صاغه كاتبه بغرض آخر.

---

(١) ينظر: محمد مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنت (هرمنوطيقا الكتاب والسنة)، ط٢، طرح نو، طهران، ١٣٧٥ هـ.ش.، ص١٦-٢٢.

ب- التحديد الداخلي:

مقابل التصور السابق انطلق عدد كبير من الفقهاء والعلماء عبر التاريخ وحتى عصرنا هذا من منطلق مختلف، يبتني على مقولة أنّ الدين له هدف محدد رسالة ومرسل. أما الرسالة فلها مقاصد؛ أتت لتؤسس لوجودها في الاجتماع الإنساني، أو لتؤكد ما توصل إليه العقل الإنساني على ضوء الفطرة والهداية الإلهية العامة، التي لم تبخل العناية الإلهية على مخلوق بها: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[1].

ويتأكد هذا التصور بالعودة إلى النص المقتبس من كلام أبي هلال العسكري؛ حيث يقول: «إن الشريعة هي الطريقة المأخوذ فيها إلى الشيء ومن ثم سمي الطريق إلى الماء شريعة ومشرعة»، وربما على أساس هذا الفهم أو بوحي خفي منه، أو ربما غيره، تصور عدد من فقهاء المسلمين أن الشريعة أتت؛ لتحفظ مجموعة من المقاصد والأهداف. وقد عُبِّر عن ذلك بأشكال مختلفة في علمي الفقه وأصوله وعلم الكلام. أما في الفقه، فقد طُرحت نظرية المقاصد العامة للشريعة فهي بحسب الشاطبي وآخرين خمسة، يقول الشاطبي: «قد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وعلمها عند الأمة كالضروري ولم يثبت من ذلك بدليل معين ولا شهد به أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل عُلِمت ملاءمتها للشريعة بمجموعة أدلة لا تنحصر في باب واحد»[2]. ويتراءى من هذا النص الإيماء إلى التحديد الداخلي لمجال الشريعة. الأمر الذي فعله غير الشاطبي بصراحة أكبر حيث حاول تحديد مجال الشريعة داخلياً من خلال الرجوع إلى بعض الآيات، أو استكشاف مداليل بعض الأحكام فاستنتج من حد الزنا السعي الشرعي، للمحافظة على مقصد النسل، ومن حد شرب الخمر المحافظة على العقل وهكذا...[3].

أما في علم الكلام فقد طرحت فكرة العلة الغائية في أفعال الله تعالى، هل أفعاله في عالم التشريع والتكوين تابعة للمصالح والمفاسد أم غير تابعة؟ فانقسم المتكلمون إلى قسمين:

---

(١) سورة طه: الآية: ٥٠.

(٢) الشاطبي، الموافقات.

(٣) ينظر: علاء الدين الزعتري، نقلاً عن موقعه على الإنترنت: www.alzatari.org.

تبنى الإمامية والمعتزلة القول بالتبعية ومآل أكثر الأشاعرة إلى القول بعدم التبعية، ظنّاً منهم أنهم بذلك ينزهون الله عن الغرض. وليس من شأن هذه المقالة الدخول في تفاصيل هذا النزاع؛ لذا أكتفي بهذه الإشارة.

الشريعة بين الجوهر والمظهر:

بالنظر إلى ما تقدم نحاول استجلاء الموقف من ثنائية الجوهر والمظهر، أو ما عُبِّر عنه أحياناً بثنائية الجوهر والصدف؛ حيث اعتقد عدد من المفكرين بأن الدين له بعدان: بعد جوهري هو المقصود للشرع، وبعد ظاهري حاول المؤمنون بهذه الثنائية استكشافه بطرائق عدة، ساعد النص على بعضها، وأسعد التأويل جدهم في مجالات أخر. واستفاد أهل العرفان والتصوف غالباً من الثاني، فكان لكل عمل عبادي تأويل من الصلاة وأجزائها، إلى مقدماتها وشروطها، فكان للركوع معنى، وللوقوف في القراءة معنى، ولأجزاء الوضوء معان ذكرت مفصلة في الكتب المخصصة، لبيان أسرار العبادات وشرح مقاصدها الأخلاقية.

والسؤال الذي يلح عليّ في هذا المجال هو: إذا كان النص الذي أُسس لأحكام العبادات هو نفسه الذي أسس لأحكام المعاملات والعلاقات بين الناس، وإذا كان النص الذي أمر بالصلاة بأجزائها وشروطها ومقدماتها فقال: ﴿أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾[1] وما شابه ذلك هو نفسه الذي قال: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[2]، فلماذا نقف على الحرف في بعض الموارد، ونتجاوزه في موارد أُخرى؛ لنغور إلى أعماق يتيه معها المرء في بعض التأويلات أحياناً أُخرى؟ هل اختلاف الموضوع يبرر اختلاف النظرة وآليات التعاطي، أم هو الحب يستبد بالمحب، فيدعوه إلى تحريك مجامر العشق، كي لا يخبو أُوارها بوصال زائف؟

وأحسب أنّ اختلاف التعاطي مع النص الديني باختلاف المجال الذي أتى ليشرع

---

(١) سورة الإسراء: الآية: ٧٨.

(٢) سورة المائدة: الآية: ٣٨.

فيه مبرر، فهناك فرق لا يُنكر بين فعل يراد به تحقيق الارتباط بالله تعالى، وبين فعل يراد به التأسيس لصلة بين الإنسان والإنسان. من هنا، نجد أن الإخبار عن حلّية البيع وتحريم الربا في قوله تعالى في جواب من قال: إن البيع مثل الربا وهي محاولة تأويلية فاسدة إخباراً لا يحتمل تعاطياً تأويلياً: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىَ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[1].

وفي مقابل هذا المنع ولو الخفي من التأويل نجد أن النص الديني يساعد على التأويل في مجال العبادات، كما في الرواية الواردة في باب الحج عن الإمام الصادق عليه السلام حيث يقول:

«إذا أُردت الحج، فجرّد قلبك لله عز وجل، من قبل عزمك، من كل شغل شاغل وحجب كل حاجب، وفوّض أُمورك كلها إلى خالقك، وتوكل عليه في جميع ما يظهر من حركاتك وسكناتك، وسلم لقضائه وحكمه وقدره، وودع الدنيا والراحة والخلق، واخرج من حقوق تلزمك من جهة المخلوقين، ولا تعتمد على زادك وراحلتك وأصحابك وقوتك وشبابك ومالك، مخافة أن يصير ذلك عدوّاً ووبالاً، فإنّ من ادّعى رضا الله، واعتمد على شيء ما سواه، صيّره عليه عدوّاً ووبالاً، ليعلم أنه ليس له قوة ولا حيلة ولا لأحد إلا بعصمة الله تعالى وتوفيقه، واستعد استعداد من لا يرجو الرجوع، وأحسن الصحبة، وراع أوقات فرائض الله تعالى وسنن نبيّه صلى الله عليه وآله، وما يجب عليك من الأدب، والاحتمال، والصبر، والشكر، والشفقة، والسخاوة، وإيثار الزاد على دوام الأوقات، ثم اغسل بماء التوبة الخالصة ذنوبك، والبس كسوة الصدق والصفاء والخضوع والخشوع، واحرم من كل شيء يمنعك عن ذكر الله عز وجل ويحجبك عن طاعته، ولب بمعنى إجابة صافية خالصة زاكية لله عز وجل في دعوتك له، متمسكاً بالعروة الوثقى، وطف بقلبك مع الملائكة حول العرش كطوافك مع المسلمين بنفسك حول البيت. وهرول هرولة فرّاً من هواك، وتبرأ من جميع حولك وقوتك، واخرج من غفلتك وزلّاتك بخروجك إلى منى، ولا تتضمن ما لا يحل لك ولا تستحقه، واعترف بالخطأ بالعرفات، وجدد عهدك عند الله تعالى بوحدانيته،

---

(١) سورة البقرة: الآية: ٢٧٥.

وتقرب إليه، واتقه بمزدلفة، واصعد بروحك إلى الملأ الأعلى بصعودك على الجبل، واذبح حنجرة الهوى والطمع عند الذبيحة، وارمِ الشهوات والخساسة والدناءة والأفعال الذميمة عند رمي الجمرات، واحلق العيوب الظاهرة والباطنة بحلق شعرك، وادخل في أمان الله وكنفه وستره وكلاءته من متابعة مرادك بدخول الحرم، وزر البيت متحققاً لتعظيم صاحبه ومعرفته وجلاله، واستلم الحجر رضا بقسمته وخضوعاً لعظمته، وودع ما سواه بطواف الوداع، وصف روحك وسرّك للقاء الله تعالى يوم تلقاه بوقوفك على الصفا، وكن ذا مرة من الله بفناء أوصافك عند المروة، واستقم على شروط حجتك، ووفاء عهدك الذي عاهدت ربك، وأوجبت له إلى يوم القيامة».

خاتمة:

إذا قبلنا أنّ الشريعة بحسب ما تقدم هي مجموعة أحكام وأوضاع أرادها الله للرقي بالإنسان إلى مدارج الكمال، ولتحقيق مجموعة من المقاصد العالية لمصلحة الإنسانية فلا مجال لخلو الدين من الشريعة، فإن كل دين له مجموعة من التشريعات ولو في مجال الأخلاق والعبادات، أو على شكل توصيات عامة في مجال المعاملات عشراً كانت أو أكثر، وإلا فهل يأتي الدين ليبين مجموعة من الحقائق النظرية في مجال العقيدة والفكر دون أن يكون لهذه الحقائق تجلياتها في حياة الإنسان اليومية؟ وهنا أشير إلى أمر يبدو أنه صار من بديهيات الفكر الديني، وهو ربط الدين بالآخرة وفكرة العقاب والثواب بحيث يكون الثواب والعقاب غاية للطاعة أو المعصية في الدنيا. وهنا أسأل ألا يمكن أن يكون العكس هو الصحيح، وهو أن الله قد شرّع العقاب والثواب في الآخرة للتأثير على سلوك الإنسان في الدنيا؟

الفصل الخامس

الدين والمعجزات والكرامات

من الدين والأولياء
إلى الكنيسة «شركة القديسين»

الأب توما مهنا

مقدمة

١ - الموضوع العام للمحور الذي تدور حوله الندوة الحاضرة هو بعنوان : الدين والأولياء. والمواضيع الفرعيّة التي تنبثق منه ثلاثة بحسب برنامج هذه الحلقات البحثية الصادر في كتيّب، عن هذا المعهد الكريم، معهد المعارف الحكمية (للدراسات الدينيّة والفلسفيّة)، وعناوينها هي التالية :

المعجزة أو العجيبة، الوحي والإلهام، الطاعة والانقياد. وكل موضوع من هذه المواضيع الثلاثة له إشكالياته الكثيرة التي تواجه الباحث المهتم بالشأن الديني.

٢ - فما موقفي من هذه المواضيع ومن الإشكاليات العديدة التي تطرحها؟ أيمكن لأحدٍ أن يتناول هذه المواضيع والإشكاليات التي تطرحها، وأن يفيها حقها بأجوبة مفصلة مبنيّة على اطلاعٍ كافٍ، ومسكوبة في قوالب ملائمة ورصينة، في محاضرة أو مداخلة تحددت مدتها بعشرين دقيقة؟

الجواب عن هذا التساؤل، وما شابهه، كان ضمناً لديّ قبل أن يجابهني بطرحه عليّ عند مباشرتي بالتحضير : إذ إنني بقبولي المشاركة في هذه الندوة وحول الموضوع المخصص لها، قد التزمت بمواجهة هذه المواضيع والإشكاليات، وبتوفير الأجوبة الأصح - بنظري - عنها، وبعرضها عليكم، أنتم المنظّمون لهذه الحلقات البحثيّة، وأنتم المشاركون بحضوركم في هذه الندوة!

فتساؤلي هو، إذن، من باب الكشف عن الأهمية وإبرازها، أكثر ممّا هو من باب التدليل على الصعوبة واستحالة تخطيها.

٣ - فإلى الميدان إذن! ولكن أي ميدان يا ترى؟ أتريدون أن أنزل إلى ميدان الدين والأولياء، إلى ميدان المعجزة أو العجيبة، إلى ميدان الوحي والإلهام، إلى ميدان الطاعة والانقياد، إلى ميدان الإشكاليات التي يطرحها كلٌ من هذه المواضيع؟ أتريدون مني أن أواجه هذه المفاهيم المجرّدة، وأن أنظر إليها في شموليتها، وأن أحاول تعقلها، أو شرحها أو فهمها في ذاتها؟

أفلا تظنون أنني إذا ما فعلت تعرضت إلى الانتقال، باختيار منّي أو بغير اختيار، من مجال الدين إلى مجال الفلسفة؟

لا، لن أنزل إلى ذلك الميدان ولن أغامر في هذا المجال؛ ولا أحد منكم يريد مني ذلك، كما أظن! فأين تراني إذن الآن؟ وإلى أين أستسيركم يا ترى؟ إنني وإياكم أمام عملية استبدال للمواضيع على أساس التقابل. الدين هو، بالنسبة لي، المسيحية، الكنيسة الشرقية، الكنيسة في لبنان، الكنيسة المارونية... هو أخيراً الرهبانية اللبنانية المارونيّة التي أنا عضو فيها، ومنها وبها أنتمي إلى كل من دائرات الكنيسة المتداخلة التي ذكرت. والأولياء هم، بالنسبة لي، القديسون؛ أي المؤمنون الحقيقيون والأعضاء الأحياء في هذه الكنيسة. لذلك أستبدل الموضوع المطروح: «الدين والأولياء»، بالموضوع الذي يقابله مسيحيّاً، وهو «الكنيسة وشركة القديسين».

٤ - قد تفيدنا نظرة سريعة إلى تكوين الكنيسة وحقيقتها لكي تصبح لدينا فكرة عن هذا العنوان.

نقول بأن الله القدوس قد أظهر قداسته عندما صنع الإنسان على «صورته ومثاله»[١]، وكلّله هكذا بالمجد، وعندما أخطأ الإنسان بالمقابل، وعده مجد الله بالخلاص، وأرسل في ملء الزمن، ابنه الوحيد يسوع المسيح، لكي يحقق هذا الوعد الإلهي. تجسّد المسيح وصار إنساناً (ولم يزل إلهًا) وأتمّ تدبير الخلاص، بحياته على الأرض، بأفعاله وأقواله،

(١) سفر التكوين، ١:٢٦.

بآلامه وموته على الصليب، بقيامته من بين الأموات، وبتأسيسه للكنيسة التي بها وفيها يبقى حاضراً بطريقة سرية في هذا العالم، ومتابعاً عمله في تجديد الإنسان، كل إنسان، بفعل الروح القدس.

هذه الكنيسة التي هي نتيجة تحقيق إرادة الله الخلاصية وخلاصة هذا التحقيق المستمرّ في تاريخ البشر، هي جماعة ذات عنصرين، إلهي وبشري.

يصف كتاب التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية، طبيعة الكنيسة المركبة هذه بالعبارات التالية:

«جماعة مجهزة بأعضاء ذوي سلطات، وجسد المسيح السري»؛ «جماعة منظورة وشركة روحيّة»؛ «كنيسة أرضية وكنيسة غنية بنعم السماء»[1]؛ فالكنيسة مقدسة في عنصريها هذين، الإلهي والبشري.

الكنيسة في علاقة قداسة بعنصرها الإلهي

٥ – الكنيسة مقدسة بفعل ارتباطها بقصد الله الثالوث الخلاصي؛ لأنّ الله الذي أبدع الكون بأسره قد أراد أن يرفع الناس إلى مستوى الشركة في حياته الإلهيّة؛ فأخذ يوحي لهم بذلك، في وحي عام، من خلال الخليقة ومن خلال الضمير الخلقي بنوع خاص؛ وفي وحي خاص وجماعي، بدعوة إبراهيم والآباء في مرحلة أولى، وبجمع العبرانيين وتحريرهم من عبودية مصر في مرحلة ثانية، وبواسطة الأنبياء في مرحلة ثالثة، وبيسوع المسيح في المرحلة النهائية.

يقول بولس الرسول:

«إنّ الله كلّم الآباء قديمًا في الأنبياء، مرات كثيرة، وبأنواع شتى، وفي آخر هذه الأيام، كلّمنا في الابن الذي جعله وارثاً لكل شيء، وبه أنشأ العالمين، وهو شعاع مجده وصورة جوهره، وضابط الكل بكلمة قدرته، فبعدما أتمّ تطهير الخطايا، جلس عن يمين الجلالة في

(١) ينظر: العدد ٧٧١.

الأعالي..»[1].

هذا الوحي ليس لإبلاغ حقائق ووصايا...، بل «هو حدث من شخص إلى شخص. إن الله، من خلال ما يقوله ويعمله، لا يعلن شيئاً، بل يعلن ذاته ويعلن مشيئته الخلاصية. إن إعلان سر الله الشخصي يكشف أيضاً للإنسان سره العميق ومعنى كيانه الإنساني؛ الشركة والصداقة مع الله». في هذا سرّ الكنيسة وقداستها.

٦ - والكنيسة مقدّسة بفعل ارتباطها بالمسيح المخلّص الذي أنشأها، وأودعها كل تدبيره الخلاصي الذي أتمّه في حياته على الأرض، وأثبته بأعمال خارقة عملها؛ أي بما نسمّيه عجائب، وذلك بواسطة الرسل الاثني عشر الذين هم حجارة الأساس لها، والتلاميذ الآخرين الذين يشاركون في رسالته وسلطانه.

في موضوع العجائب، نقول: إن الرب قد صنع عجائب كثيرة في حياته الظاهرة، لم يجسر أي نقد تاريخي أن يشكك بذلك، وقد أعطى الكنيسة التي أسسها هذا السلطان، سلطان صنع العجائب.

فما كانت غاية يسوع من أعماله الخارقة؟

لم تكن غايته أن «يبهر الجموع»، بل كانت غايته أن يحمل على التأمّل ويقود إلى الإيمان... أن يوضح إرادة الله في الخلاص والفداء، وفي أن ملكه قد بدأ على الأرض... وفي أن قدرة الله ومحبته للبشر ولطفه هي حاضرة فيه، وإن كانت لم تزل محجوبة في حياته على الأرض.

أما كيف نواجه اليوم واقع الأعجوبة؟ فجوابنا نأخذه مما ورد حول هذا الموضوع في كتاب: «المسيحية في عقائدها».

إن مفهومنا السائد للأعجوبة، بكونها خرقاً لنواميس الطبيعة، هو مفهوم غريب عن الكتاب المقدس. فنظرة هذا الأخير «هي نظرة إيمان بالله، خالق العالم وسيّد التاريخ، الذي هو «عجيب» في كل ما صنعه، ولكنه يستطيع أن يعلن قدرته في أعمال خارقة. أما كيف

---

(١) عب، ١: ١-٣.

تحدث تلك الأعمال، وما هي علاقتها بالعلل والقوى الطبيعية، التي يمكن أن يستخدمها الله، فالكتاب المقدس لا يفكر في هذه الأمور، بحيث يبدو لنا تصوّره منافياً للعقل وساذجاً». وإذا كان «علم الطبيعة الحديث، في نظرته إلى الواقع، يقتصر، عن قصد منه، على ما في داخل العالم، ويترك جانباً مسألة الله، فهو له ما يبرّره بالنظر إلى الشروط المنهجية التي ترتكز عليها علوم الطبيعة. لكن مشاهدة العالم من وجهة نظر نواميس الطبيعة هي إحدى الطرق، وليست الطريقة الوحيدة لفهم الواقع. أما أن تعتبر هذه النظرة مطلقة، فهذا ما لا يمكن أن يرضى به الإيمان. الإيمان الحي بالله خالق السماء والأرض يفقد مضمونه، إن لم يُحسب أي حساب لإمكانية وحقيقة تدخّل الله على نحو خارق في الزمن والتاريخ»[1].

٧ - والكنيسة مقدّسة بالروح القدس الذي نزل، يوم العنصرة، على الرسل المجتمعين وعمل على إظهار الكنيسة أمام الجماهير، ولا يزال يقدسها باستمرار، ويقدس أبناءها ويحملهم على الكرازة والتبشير بملكوت الله...

وبما أن الوحي تاريخ، أكثر مما هو تعليم، كما أشرنا سابقاً، تعرضه علينا النبوات فتوقفنا عند تدبير الله الخلاصي وتطلعنا في ضوء الإيمان على الإرادة التي بها أراد الله أن لا يهلك أحد من الذين خلقهم، وبما أن الوحي عينه حقيقة حيّة ومؤلفة من أقوال الله المعبّر عنها بلغة البشر، ومن الأعمال التي يتممها الله عبر تاريخ الخلاص، ومن خلالها يعبّر الله عن سر إرادته الخلاصيّة التي بها ينوي توحيد البشرية التي فككت الخطيئة أوصالها، والعودة بها إلى جوهرها وأصلها، صورة الله ومثاله، صار من الواجب أن يفسّر هذا الكلام ليُكشف من خلاله ومن خلال التعابير المستعملة والأفكار التي تحملها تلك التعابير كنه الفكرة الإلهيّة ومعناها لإنسان اليوم. ولن يصير ذلك التفسير أو التأويل إلا في الكنيسة المعلمة، وبإلهام الروح القدس العامل فيها[2].

(١) ينظر: عب، ١: ١- ٣.
(٢) ينظر: م٤، ص ١٥٥- ١٥٩

٨ – الكنيسة مقدسة في أشيائها

قلنا: إن الرب قد أودع الكنيسة تدبيره الخلاصي؛ أي كل ما أتمّه ورتّبه لخلاص الإنسان. ففيها «ملء وسائل الخلاص».

فيها أولاً: تعاليمه المقدسة كما جاءت في الكتب المقدسة، العهد الجديد على الأخص، والتفاسير والشروحات التي أعطيت لها عبر التاريخ، فيها عقائد اللاهوت النظري وقواعد اللاهوت الأخلاقي، التي استخرجت من تلك التعاليم، واتصفت بالمناقشات والمقارنات والممارسات.

وفيها ثانياً: الأسرار السبعة، ولا سيّما سر الأفخارستيّا، التي أنشأها الرب كوسائل كنسيّة للحصول على النعم المختصة بكل منها، وفيها ليتورجيات الاحتفال بهذه الأسرار، وما يرتبط بها من ألحان موسيقية ولوحات فنيّة، وفيها أخيراً من الكنائس التحف في فن البناء، التي أصبح العديد منها مزارات للسياحة العالميّة. كل هذه التي ذكرناها هي من أشياء الكنيسة، وهي في تزايد متواصل، وفي تكشف واضح للعيان، إنها تؤلف تراثاً حضاريّاً غنيّاً، لا يضاهيه أي تراث حضاري إنساني آخر!

وفيها ثالثاً: الكثير من المبادرات والممارسات والمؤسسات التي هي، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، في خدمة المحبة!

وكثيراً ما كانت الكنيسة، بفعل الروح القدس العامل فيها، السبّاقة في هذه المجالات وأمثالها، والقدوة لكثير من غير المسيحيين، فيحذون حذوها!

لذلك جاء في المرجع ٢، عدد ٢٠٣٠ ما نصّه:

«المسيحي إنّما يحقق دعوته في الكنيسة، بالاتحاد مع جميع المعمّدين. فمن الكنيسة يتقبل كلام الله الذي يحوي تعاليم «شريعة المسيح» ((«ساعدوا بعضكم بعضاً في حمل أثقالكم، وبهذا تتمّمون العمل بشريعة المسيح»))[1]. ومن الكنيسة يتقبل نعمة الأسرار

(١) غل، ٢:٦.

التي تحفظه في «الطريق». من الكنيسة يتعلم مُثُل القداسة؛ فيعرف وجهها ومصدرها في العذراء مريم الكاملة القداسة؛ ويتبينها في من يعيشها بشهادة أصيلة؛ ويكتشفها في التقليد الروحي، وفي التاريخ الطويل لمن سبقه من القديسين الذين تحتفل بهم الليترجيا في إيقاعها اليومي».

٩ – الكنيسة مقدّسة لأبنائها ومقدّسة بهم

الكنيسة، بعنصرها البشري؛ شعب الله الجديد، الذي ولد، بالمعنى الحصري، من فوق، «من الماء والروح»، والذي هو «جيل مختار، وكهنوت ملكوتي وأمّة مقدسة»[1]، وهي بالمعنى الواسع، كل الذين هم من ذوي الإرادة الحسنة، الذين ينتمون إلى الكنيسة بشكل أو بآخر، وبقوة إرادة الله الشاملة في خلاص الجميع.

والكنيسة، ببعدها البشري هذا، موزعة إلى كنائس محلية وتاريخية شخصيّة، وكل كنيسة محليّة مؤلفة من المؤمنين المنتمين إليها، ومن بينهم هيئة الأساقفة (والكهنة) الذين خلفوا الرسل، ويواصلون العمل الذي بدأه هؤلاء في رعاية أبناء الكنيسة، الذين عليهم، بالمقابل، واجب الطاعة والانقياد لهم. فهناك إذن انتماء إلى كنيسة المسيح وصدق في عيش هذا الانتماء.

• شرط الانتماء إلى الكنيسة هو الإيمان بالله الذي أعلن لنا عن ذاته في تاريخه مع البشر، وفي إقامته للمسيح من بين الأموات، والذي يدعونا إلى شركته ويأتي ليخلصنا.

«والإيمان هو أن نقول: «آمين» لله مع كل نتائج هذا القول. وهو يعني تبدلاً عميقًا في الإنسان وفي فهمه ذاته وفي حياته. بالإيمان نحن في المسيح خليقة جديدة»[2]. وينطوي فعل الإيمان، بحسب القديس أغوسطينوس، على ثلاثة عناصر، هي :

«موافقة العقل: أؤمن بأن الله موجود، وأنه أوحى لنا بذاته، وموافقة الإرادة : أؤمن بالله؛ أي أثق به، وأسلّم له أمري تسليماً كاملاً. وينتج من هذين العنصرين الأولين عنصر

---

(١) ١ بط، ٦:٢.

(٢) غل،٦:١٥؛ ٢ كو، ١٧:٥.

ثالث: أؤمن لله؛ أي أنقاد له وأسير على الدرب إليه ومعه»[1].

• وصدق العيش للانتماء الكنسي هو في أن لا يكون هذا الأخير قالباً فقط، بل أن يصبح قلباً أيضاً، وهو في التشبّه بالعذراء مريم التي هي في قلب سر الكنيسة؛ وهو في أن نشارك في حياة الكنيسة الأسرارية والليتورجية، وبنوع خاص، بالأفخارستيا، وهو في أن نحيا في النور ونعمل في الحق[2]، فلا نتخلّى عن العالم، بل نبقى فيه، مع كوننا لسنا منه، ونعمل على تأدية مهامنا فيه، كما أتم السيد المسيح مهامه، باستقامة وصبر ومحبة حتى النهاية!

• فالقاعدة الذهبية لصدق عيش الانتماء الكنسي، وبالتالي لتحصيل القداسة، إنما هي في «الآمين» لإرادة الرب، للانقياد لوصاياه، لوصايا الكنيسة ولحفظها بدقة ومثابرة، بأمانة وسخاء، في تتميم الواجبات اليومية أيّاً كانت؛ أي ممارسة الفضائل الإلهيّة والإنسانية الأساسية ببطولة؛ هي في عيش الوصية الجديدة، أن نحبّ كما أحبنا المسيح نفسه[3].

• كل مؤمن ارتقى هكذا إلى القداسة يحظى باحترام المؤمنين واعتبارهم؛ ويعيره المؤتمنون منهم على الخدمات الكنسية الأساسية: خدمة الكلمة وخدمة التقديس وخدمة التدبير، الاهتمام كله، فيخضعون حياته للوصف الدقيق بتفاصيلها، لكي تتجلى البطولة في عيشه للمألوف والمستجدّ في واجباته اليومية ومقتضياتها... وتبقى الكنيسة بحاجة إلى علامة ثابتة من لدن الرب: إعطاء هذا المؤمن نعمة صنع العجائب، لكي تتأدى السلطة الكنسية المختصة فيها إلى إعلانه طوباوياً أو قديساً، معترفة هكذا بقدرة روح القداسة فيها. وعاضدة رجاء المؤمنين بتقديم نماذج وشفعاء لهم به. وهكذا نتبين للقديسين دوراً في تقديس الكنيسة في مسيرتها الزمنية: إنهم مصدر تجدد لها في أصعب أوقات تاريخها، وينبوع غنى وقوة تألق لقداستها، بأعمالهم وصلواتهم وشفاعتهم؛ فالكنيسة تكبر وتنمو وتتطور بقداسة مؤمنيها، إلى أن يتكوّن الإنسان البالغ إلى ملء اكتمال المسيح»[4] - ينظر: المرجع ٢، العدد ١٢، ٤٥، ٢٠٤).

---

(١) ينظر: م ٣، ص ٤٣.

(٢) ينظر، ١ يوحنا، ٦:١

(٣) يو، ١٣:٣٤. وينظر: المرجع ٥، ص ١٧ - ٢٠.

(٤) ١ يوحنا، ٢:١٨.

١٠ - الكنيسة كاملة القداسة في تمامها

جاء في المرجع ٢، العدد ٦٧٠، ما نصه:

«منذ الصعود أخذ تصميم الله يتحقق؛ فنحن الآن في «الساعة الأخيرة»[١]؛ «فالأزمنة الأخيرة إذن قد أتت بالنسبة إلينا، وتجديد العالم قد حصل على غير تراجع، ووقع بكل حقيقة، في الأيام الحاضرة، ذلك بأن الكنيسة مزدانة الآن على الأرض بقداسة حقيقيّة وإن غير كاملة»[٢]. وملك المسيح يُظهر الآن حضوره بالآيات العجائبيّة التي ترافق إعلانه عن طريق الكنيسة».

هذا ما يثبته مرقس الإنجيلي في الفصل ١٤:١٦-١٨، إذ يقول: «وأخيراً تراءى للأحد عشر، وهم يتناولون الطعام، فبكّتهم على عدم إيمانهم، وقساوة قلوبهم؛ لأنهم لم يؤمنوا بشهادة الذي أبصروه بعد أن قام. ثم قال لهم: «اذهبوا إلى العالم كلّه، واكرزوا بالإنجيل للخليقة كلها. فمن آمن واعتمد يخلص، ومن لم يؤمن فسوف يُدان. وهذه الآيات تتبع المؤمنين: باسمي يخرجون الشياطين، ويتكلمون بلغات جديدة، ويمسكون الحيات، وأن يشربوا سماً مميتاً فلا يؤذيهم، ويضعون أيديهم على المرضى فيتعافون»».

منذ الآن، تضم كنيسة المسيح، ليس فقط المؤمنين به والمنتمين إليها على هذه الأرض وفي هذا العالم، بل تضمّ أيضاً الطوباويين الذين هم في السماء، والراقدين الذين هم في حالة التطهير. كل هؤلاء معاً يشكلون جسد يسوع المسيح الواحد، الذي فيه يقف جميع المؤمنين أمام الله بعضهم من أجل بعض».

ويرسم كتاب التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكيّة صورة متكاملة لكنيسة المسيح في مسيرتها في هذا العالم وفي بلوغها إلى محطتها الأخيرة في المجد السماوي، فيقول في العدد ٧٦٩:

«والكنيسة (...) لن تبلغ تمامها إلا في المجد السماوي، عند عودة المسيح المجيدة، وإلى هذا اليوم «تتقدم الكنيسة في مسيرتها بين اضطهادات العالم وتعزيات الله». وهي

(١) ك، ٤٨.
(٢) ينظر: المرجع ٣، ص ٣٤٨.

ههنا ترى نفسها في منفى، بعيدة عن الرب، وتصبو إلى مجيء الملكوت الكامل، «في الساعة التي ستكون فيها متحدة بملكها في المجد». وتمام الكنيسة، ومن خلالها تمام العالم في المجد لن يحصلا بغير محنٍ كبيرة. عند ذلك فقط يجتمع عند الآب، في الكنيسة الجامعة، جميع الصديقين منذ آدم، من هابيل البار إلى آخر مختار».

خاتمة

لقد اعتبرت موضوع «الكنيسة شركة القديسين» مقابلاً، مسيحيّاً، لموضوع «الدين والأولياء»؛ فاعتمدته وقمت بعرض شامل قدر الإمكان، ومختصر حتى الغموض بعض الأحيان، للمفهوم الذي تنطوي عليه هذه العبارة، مشيراً إلى العلاقة الحميمة القائمة بين المسيحية (الكنيسة) وبين القداسة في كل معانيها، في الله، في تدبيره الخلاصي، في وسائل الخلاص وفي المخلّصين من الناس!

وهكذا ارتسمت أمامي صورة لاهوتيّة للكنيسة ككنيسة في حقيقتها بالذات، وهذه الصورة عينها هي واقعيّة، ليس فقط في كل كنيسة محلية، مرتبطة في زمان ومكان، ومختصة بتاريخ وتراث في تاريخ المسيحية وتراثها، بل وأيضاً في كل وحدة كنسية واجتماعيّة تتواجد في هذه الكنيسة المحليّة وترتبط بها: إنها واقعيّة في الأبرشيّة والرعيّة والعائلة، وفي المؤسسة الرهبانيّة. ألم تحظَ الرهبانيّة اللبنانية المارونية التي لي شرف العضويّة فيها، بظاهرة قداسة مار شربل، ومار نعمة الله والقديسة رفقا؟ ألم يثبت الرب قداسة هؤلاء، وبنوع خاص مار شربل، بما آتاهم من نعمة صنع العجائب قبيل مماتهم وأثناء تقصي السلطة الكنسية عن قداستهم وبعد إعلانها لتلك القداسة ؟

فالأدلة على قداستهم، والكثيرين من أمثالهم في الكنيسة، هي أكثر بكثير من هذه الإشارة التي أكتفي بها في هذا المقام.

المراجع

١ - برنامج الحلقات البحثية (عام ٢٠٠٥/٢٦/١٤٢٥ هـ)؛ معهد المعارف الحكميّة (للدراسات الدينيّة والفلسفيّة)

٢ - التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكيّة، طبعت هذه الترجمة سنة ١٩٩٩ (عن النص الأصلي اللاتيني) بالتعاون بين:

- لجنة النشر التابعة للكرسي الرسولي.
- منشورات المكتبة البولسيّة.
- منشورات الرسل.

٣ - المسيحية في عقائدها؛ سلسلة الفكر المسيحي بين الأمس واليوم - ١٨ - منشورات المطبعة البولسيّة، ط. ١٩٩٨.

٤ - دستور عقائدي في الوحي الإلهي، الوثائق المجمعيّة، دار الإنماء، إنطلياس، ط ٢، ١٩٨٤.

٥ – Sainteté chrétienne، précis de théologie ascétique par Gustave Thils

éd. Lannoo، Tielt/Belgique 1958.

الولاية والولي في الدين الإسلامي

الشيخ د. عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي

المقدّمة

بسم الله المتنزل من عماء هويته في مراتبه الحقيَّة الإطلاقية التنزيهية، والمتجلّي في مظاهر كلماته التقييدية التشبيهية، الأول بلا ابتداء، والآخر بلا انتهاء، والظاهر بلا انكشاف والباطن بلا خفاء، محا الأغيار بأحديته بمقتضى الحديث الصحيح: «كان الله ولم يكن شيء غيره»، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[1]. وقوله ﷺ: أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل.

وأثبت ما سواه بواحديته بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولا ﴾[4].

والحمد لله متولي أمر الوجود بما فيه من تبديل وتغيير وتحويل ونقص وكمال وإيجاد وإعدام وتقديم وتأخير، وحركة وسكون وظهور وبطون بمقتضى قوله تعالى: ﴿فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [6]، وقوله تعالى: ﴿سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ

---

(١) سورة الرحمن، الآية: ٢٦.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١١٥.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.

(٤) سورة فاطر، الآية: ٤١.

(٥) سورة الشورى، الآية: ٩.

(٦) سورة الرحمن، الآية: ٢٩.

﴿وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾[1].

والصلاة والسلام على الرحمة المهداة من الكنزية المخفية الذاتية الأزلية إلى أبد الآخرية الصفاتية الأسمائية في عوالم الملك والملكوت الأنفسية والآفاقية، والقدوة الحسنة للأنموذج الإنساني المخلوق على الصورة الإلهية الرحمانية، في أرض ناسوت جسمه ونفسه، وملكوت لاهوت قلبه وعقله، وجبروت سر روحه وحقيقته بما بعث له به من الدين الكامل الإسلام والإيمان والإحسان إظهاراً للحقائق والتعينات العلمية الأقدسية على وفق الاستعدادات والقوابل الإمكانية القدرية الحكمية القدسية.

لقد اختص الله تعالى الإنسان بالولاية، وهي القرب منه تعالى، فخلقه على صورته الكمالية بيدي الجلال والجمال، واستخلفه في الأرض وسخر له السماوات والأرض جميعاً؛ فكل إنسان ولي لله تعالى ولايةً عامة؛ لذلك يمدّه الله بنعمة الإمداد بعدما أمدَّه بنعمة الإيجاد. ولهذه الولاية العامة الخاصة ببني آدم ولاية خاصة بمن أخرج منهم الكمالات الإلهية المنطوية فيه بالقوة بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾[2]؛ وتحقق بها وصارت موجودة فيه بالفعل، وفق الناموس الإلهي الذي شرّعه الله تعالى لعباده المؤمنين على ألسنة رسله، ويسمى حينئذ ولياً لله ولاية خاصة، يُقصد بها ولاية مقام الإحسان، مقام «أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» المشار إليها بقول الله تعالى: ﴿وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ﴾[3]. وقوله تعالى في الحديث القدسي: «من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه». وبقوله ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسماً، مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة»[4]. وولاية الإحسان هذه أعلى من ولاية مقام الإيمان المشار إليها بقوله تعالى: ﴿أَلَا

(١) سورة لقمان، الآية: ٢٠.

(٢) سورة ص، الآية: ٧٢.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٧٩.

(٤) رواه البخاري، ٢٥٨٥.

إِنَّ أَوْلِيَاء اللهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٢) الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ (٦٣)﴾[1]. وولاية مقام الإيمان هذه تدخل فيها ولاية مقام الإسلام العامة الشاملة لأفراد المسلمين بمقتضى الإقرار بالشهادتين: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله والعمل بهما.

وعن هذه الولاية الخاصة سيكون موضوعنا الذي سنتحدث فيه عن النقاط التالية:

أولاً: تعريف الولاية والولي.

أ- تعريف علماء الشريعة.

ب. تعريف علماء الطريقة.

ج. تعريف علماء الحقيقة.

ثانياً: ثبوت الولاية بالكتاب والسنّة.

ثالثاً: إثبات كرامات الأولياء بالكتاب والسنّة.

رابعاً: الفرق بين المعجزة والكرامة والاستدراج.

خامساً: أنواع الكرامات وخوارق العادات وأجلُّها.

سادساً: طبقات الأولياء ومراتبهم وأصنافهم.

أ- الأولياء الذين يحصرهم عدد.

---

(١) سورة يونس: الآيتان: ٦٢، ٦٣.

ب. الأولياء الذين لم يحصرهم عدد.

سابعاً: الفرق بين النبوة والولاية.

أ- في أن النبوة والرسالة مرتبتان من ولاية الرسول ولذلك فإن الولاية الكاملة لا تكون إلا لنبي أو رسول، وأن من ظهرت فيه النبوة والرسالة والولاية على الكمال هو سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم).

ب- في كون النبوة والولاية اعتبارين للحقيقة المحمدية وتعريفهما باعتبار هذه الحقيقة.

ج- في تعريف الولاية الذاتية المحمدية.

ثامناً: مراحل الولاية المحمدية الخاصة بالولي الكامل المسمى بالإنسان الكامل.

تاسعاً: الخلاصة.

٢- تعريف الولاية والولي

عرّف الملّا عبد الرحمن الجامي الولاية والولي تعريفاً جامعاً لمراتب الدين الكامل؛ الشريعة، والطريقة، والحقيقة، فقال:

الولي مشتق من الولاء، بمعنى القرب. والولاية على نوعين: ولاية عامة وولاية خاصة.

فالولاية العامة: مشتركة بين جميع المؤمنين، قال الله تعالى: ﴿**اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**﴾ [1].

والولاية الخاصة: للخواص، وهي مخصوصةٌ بالواصلين من أرباب السلوك، وهي عبارة عن فناء العبد في الحق وبقائه به، فالولي هو الفاني، والباقي به.

---

(١) سورة البقرة: الآية: ٢٥٧.

فالفناء عبارة عن نهاية السير إلى الله تعالى، والبقاء عبارة عن بداية السير في الله تعالى؛ لأن السير إلى الله تعالى لا ينتهي إلا بعد قطع بادية الوجود بقدم الصدق، والسير في الله تعالى لا يكون إلا بعد التحقق بالفناء المطلق، فيعطيه الله وجوداً موهوباً، وذاتاً مطهرةً من لوث الحدثان، فيها يتصفُ بأوصاف الله، ويتخلقُ بأخلاق الله تعالى.

قال أبو علي الجوزجاني رحمة الله عليه: «الوليُّ هو الفاني عن حاله، الباقي في مشاهدة الحق، لم يمكن له عن نفسه إخبار، ولا مع غير الله قرار»[1].

وقال إبراهيم بن أدهم لرجل: أتريد أن تكون وليّاً من أولياء الله تعالى؟. قال: نعم. فقال: «لا ترغب في شيء من الدنيا والآخرة، وفرِّغ نفسك لله تعالى وأقبل بوجهك عليه، فإذا اتّصفت بهذه الصفة صرتَ ولياً»[2].

وفي الرسالة القشيرية: « أن الولي له معنيان:

أحدهما: فعيل بمعنى مفعول، وهو من يتولى الله سبحانه أمره، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ وَلِيِّيَ اللهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾[3]، فلا يكله إلى نفسه لحظة، بل يتولى الحق سبحانه رعايته.

والثاني: فعيل مبالغة من الفاعل وهو الذي يتولى عبادة الله وطاعته فعبادته تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان.

وكلا الوصفين واجب حتى يكون الولي وليّاً يجب قيامه بحقوق الله تعالى على الاستقصاء والاستيفاء ودوام حفظ الله إياه في السرّاء والضرّاء. ومن شرط الولي أن يكون محفوظاً كما أن من شرط النبي أن يكون معصوماً، فكل من كان للمشرع عليه اعتراضٌ فهو مغرور ومخادع.

قصد أبو يزيد البسطامي، (قدس الله سره)، بعض من وُصِفَ بالولاية، فلما وافى مسجده قعد ينتظر خروجه، فخرج الرجل ورمى ببزاقه تجاه القبلة، فانصرف أبو يزيد، ولم

---

(١) الجوزجاني، أبو علي.

(٢) إبراهيم بن أدهم.

(٣) سورة الأعراف: الآية: ١٩٦.

يسلم عليه، وقال: هذا الرجل غيرُ مأمونٍ على أدبٍ من آداب الشريعة، فكيف يكون أميناً على أسرار الحق؟!».

وقيل: جاء رجل إلى أبي سعيد بن أبي الخير، (قدس الله سره)، فقدم رجله اليسرى في دخوله المسجد، فقال الشيخ: «ارجع، من لم يعرف آداب دخول بيت الله لا ينبغي مصاحبته»[1].

أ- تعريف علماء الشريعة:

وقال الشيخ البيجوري في شرحه على متن جوهرة التوحيد للإمام اللقاني معرفاً الولي بلسان الشريعة: «الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب الإمكان، المواظب على الطاعة المجتنب للمعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات المباحة. أما أصل التناول فلا مانع منه، لا سيما إذا كان بقصد التقوِّي على العبادة، وهو لا يرتكب معصيةً دون توبة، إذ ليس معصوماً حتى لا تقع منه معصية بالكلية. وإنما سمِّي وليّاً؛ لأن الله تعالى تولى أمره فلا يكله إلى نفسه ولا إلى غيره لحظة، ولأنه يتولى عبادة الله على الدوام من غير تخللٍ بمعصيةٍ، وكلا المعنيين واجبٌ تحققه حتى يكون الولي عندنا وليّاً في نفس الأمر. قال الرازي: (الولي من توالت طاعاته من غير تخلل معصية، أو هو الذي يتولى الحق سبحانه حفظه وحراسته على التوالي عن كل أنواع المعاصي، ويديم توفيقه على الطاعات. والاسم مأخوذٌ من مثل قوله تعالى: ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾[2]، وقوله: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾[3]، وقوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ﴾[4]؛ فالولي هو القريب، فإذا كان العبد قريباً من حضرة الله بسبب كثرة طاعاته وشدة إخلاصه، وكان الرب قريباً منه برحمته وفضله وإحسانه فهناك حصلت الولاية)»[5].

---

(١) **نفحات الأنس**، ج١، ص ١٠، ١١.

(٢) سورة **البقرة**: الآية: ٢٥٧.

(٣) سورة **الأعراف**: الآية: ١٩٦.

(٤) سورة **المائدة**: الآية: ٥٥.

(٥) **شرح جوهرة التوحيد**، المجلد الثاني، طبعة دار البشائر، دمشق، ص ٩٣١، ٩٣٢.

ب- تعريف علماء الطريقة:

وقال الشيخ إسماعيل حقي البروسوي في تفسير روح البيان معرفاً الولي بلسان الطريقة: «أولياء الله هم أحباء الله وأعداء نفوسهم، فإن الولاية هي معرفة الله، ومعرفة نفوسهم؛ فمعرفة الله رؤيته بنظر المحبة ومعرفة النفس رؤيتها بنظر العداوة... قال المولى أبو السعود رحمه الله: الولي لغةً هو القريب، والمراد بأولياء الله خلّص المؤمنين؛ لقربهم الروحاني منه سبحانه انتهى؛ لأنهم يتولونه سبحانه بالطاعة؛ أي يتقربون إليه بطاعته والاستغراق في معرفته، بحيث إذا رأوا، رأوا دلائل قدرته، وإن سمعوا، سمعوا آياته، وإن نطقوا، نطقوا بالثناء عليه، وإن تحركوا، تحركوا في خدمته، وإن اجتهدوا، اجتهدوا في طاعته»[1].

ج- تعريف علماء الحقيقة:

وقال الشيخ عبد الكريم الجيلي في كتاب الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية، معرفاً الولي بلسان الحقيقة عند شرحه لاسم الله الولي: «الولي: هو المتولي أمر الوجود بذاته، المتجلي في ذلك بأسمائه وصفاته... فالله متولي أمر ذلك و جميعه راجع إليه صورةً ومعنى، وجوداً وحكماً. وهذا الاسم يستحقه الإنسان الكامل إذا كان الإنسان متولياً لله بذاته وصفاته لذاته ولصفاته، وكان التولي الإلهي للعالم الكوني راجعاً إليه كما هو راجعٌ إلى الله فيكون الولي هو (مرآة) الله تعالى... فالله ولي العالم والإنسان الكامل ولي الله»[2].

وقال أيضاً بلسان الإشارة في كتابه الإنسان الكامل: «قال الله تعالى: ﴿فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾[3]؛ يعني الإنسان الكامل من حيث استخلافه على الكمال الذي قال فيه: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [4]؛ لأنه يستحيل الخوف والحزن وأمثال ذلك على الله؛ لأن الله هو الولي الحميد؛ ﴿وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [5]؛ أي الولي،

(١) تفسير روح البيان، الجزء الرابع، طبعة دار الفكر، ص ٥٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٣) سورة الشورى: الآية: ٩.

(٤) سورة يونس: الآية: ٦٢.

(٥) سورة الشورى: الآية: ٩.

فهو حقٌّ متصورٌ في صورةٍ خلقية أو خلقٌ متحققٌ بمعاني الإلهية، فعلى كل حالٍ وتقدير وفي كل مقالٍ وتقرير هو الجامع لوصفي النقص والكمال، والساطع في أرض كونه بشمس المتعال»[1].

وكخلاصة لما ذكرناه، نورد تعريفاً جامعاً للولاية في مراتبها الثلاث، الشريعة والطريقة والحقيقة. قال الشيخ أبو محمد روزبهان البقلي الشيرازي في كتابه مشرب الأرواح: «أول الطريق الإرادة ومعها المجاهدات، وأوسط الطريق المحبة ومعها الكرامات، وآخر الطريق المعرفة ومعها المشاهدات، فإذا تمكن في هذه المراتب ولا يُجري عليه أحكام التلوين وصار سباحاً في بحار التوحيد وسر التفريد يكون وليّاً نائباً للأنبياء وصادقاً من الأصفياء. والولاية اسم جامع لجميع منازل الصديقين، من جمع فيها حقائقها كان أمّة، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً﴾[2]، وقال عليه السلام: «إن قس بن ساعدة كان أمّة» ومدح خيار أمّته بالولاية والإلهام والمحادثة والكلام... وكمال الولاية التخلص من آفات النفس التي تورث الغم والحزن والبلوغ إلى مقام السلامة، قال الله تعالى: ﴿أَلاَ إِنَّ أَوْلِيَاء اللهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [3]، وقال العارف رضي الله عنه: الولاية الاتصاف بخلق الحق سبحانه»[4].

٣- ثبوت الولاية بالكتاب والسنّة

قال الله تعالى: ﴿أَلاَ إِنَّ أَوْلِيَاء اللهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ * لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ لاَ تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ *﴾[5].

قال رسول الله ﷺ: «إن الله قال من عادى لي وليّاً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله

---

(١) الإنسان الكامل، ج١، ص ٣١.
(٢) سورة النحل: الآية: ١٢٠.
(٣) سورة يونس: الآية: ٦٢.
(٤) مشرب الأرواح، ص ٩٣.
(٥) سورة يونس: الآية: ٦٢، ٦٤.

التي يمشي بها وإن سألني لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه».

قرب الفرائض وقرب النوافل

وقد استدل أهل الله بهذا الحديث على نوعين من القرب أو الولاية الخاصة بمن حقق الكمالات الإلهية المودعة فيه من القوة إلى الفعل: الأول قرب الفرائض الذي يدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: «وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه» والثاني قرب النوافل الذي يدل عليه قوله: «وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه». قال الشيخ مؤيد الدين الجندي شارحاً معنى هذين القربين: «وذلك أنَّ وجود الحقِّ هو الأصلُ الواجب – وهو الفرض– ووجود العالم – وهو العبد– نفلٌ وفرعٌ عليه؛ لأن الوجود الحق لكمال سعته وسع الحقَّ المطلق والخلقَ المقيد، فإذا ظهر الحق خفي العبد فيه، كان الله ولا شيء معه أولاً ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[1] وآخراً؛ فكان العبد سمع الحقِّ وبصره وسائر قواه، كما قال (صلى الله عليه وسلم): «إن الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده». «هذه يد الله» واليد يد (محمد صلى الله عليه وسلم)، وكذلك هو الرامي حقيقة في ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ فيده يد الحق، والحق هو الرامي؛ لنفيه الرمي عن محمد في قوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ وإثباته الرمي للحق بقوله: ﴿وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾[2]. والثاني، قرب النوافل، فهو كون الحقِّ بوجوده محمولاً في إنية العبد وهويته له، فهو سمع العبد وبصره ولسانه وسائر قواه»[3].

وقال الشيخ التهانوي نقلاً عن التحفة المرسلة في تبيان معاني القربين المذكورين: «القرب على نوعين: قرب النوافل وهو زوال الصفات البشرية وظهور صفاته تعالى عليه؛ أي على البشر أن يحيي ويميت بإذنه تعالى، ويسمع المسموعات من بعيد ويبصر المبصرات من بعيد، وعلى هذا القياس، وهذا معنى فناء الصفات في صفات الله تعالى، وهو ثمرة النوافل، وقرب الفرائض وهو فناء العبد بالكلية عن الشعور بجميع الموجودات حتى نفسه أيضاً، بحيث لم يبق إلا وجود الحق سبحانه. وهذا معنى فناء العبد في الله تعالى، وهو ثمرة

(١) سورة غافر: الآية: ١٦.

(٢) سورة الأنفال: الآية: ١٧.

(٣) مؤيد الدين الجندي، شرح فصوص الحكم، طبعة بوستان كتاب، قم، ص ٣٦٣، ٣٦٤.

الفرائض»[1].

٤- إثبات كرامات الأولياء

قال الشيخ عبد الرحمن الجامي في كتاب دلائل النبوة للإمام المستغفري (أبو العباس جعفر بن المعتز بن محمد بن المستغفر النسفي الفقيه) رحمة الله عليه: «كرامات الأولياء حقٌّ بكتاب الله تعالى، والآثار الصحيحة المروية، وإجماع أهلِ السنة والجماعة على ذلك. فأمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿كلّما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا﴾[2]. قال أهل التفسير في ذلك: كان يرى عندها فاكهةَ الصيف في الشتاء، وفاكهةَ الشتاء في الصيف. ومريمُ، رضي الله عنها، لم تكن نبيّة بالإجماع، فهذه الآية: حجةٌ على منكر الكرامات للأولياء».

وفي كتاب كشف المحجوب: أن الله تعالى أخبرنا في نص الكتاب عن كرامة آصف، لما أراد سليمان عليه السلام، وعلى نبينا الصلاة والسلام، أن يُحضر تختَ بلقيس، فأراد الله تعالى أن يظهر شرفَ آصف على الخلق ويُري كرامته أهلَ زمانه، فقال سليمان عليه السلام: ﴿يا أيُّها المَلأ أيُّكُمْ يَأتِيني بِعَرْشِهَا قَبْلَ أنْ يَأتُوني مُسْلِمينَ (٣٨) قَالَ عفْريتٌ مِنَ الْجنِّ أنَا آتيكَ به قَبْلَ أنْ تَقُومَ منْ مَقَامكَ وَإنِّي عَلَيْه لَقَويٌّ أمينٌ (٣٩) قَالَ الَّذي عنْدَهُ علْمٌ منَ الْكتَاب أنَا آتيكَ به قَبْلَ أنْ يَرْتَدَّ إلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقرّاً عنْدَهُ﴾[3] فما أُنكرَ عليه، ولا استحالهُ عليه. ولا يكونُ هذا بوجهٍ من الوجوه معجزةً؛ لأن آصف لم يكن نبيّاً، فلا محالة تكون كرامة.

وأيضاً أحوالُ أصحاب الكهف، وكلامُ الكلبِ معهم، ونومهم وتقلبهم من جنبٍ إلى جنبٍ آخر. قال الله تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ﴾[4]. وهذه كلها خرقُ عاداتٍ وما كانت معجزةً، فلا بدَّ أن تكونَ كرامةً.

وأما إثباتُ الكرامة للأولياء من السُّنة الثابتةِ بالحديثِ الصحيحِ المرفوع، أنَّ أصحابَ النبيِّ ﷺ قالوا: «يا رسولَ اللهِ قل لنا شيئاً من عجائب الأمم الماضية». فقال ﷺ: «بينما

(١) كشاف اصطلاحات الفنون، الجزء الثالث، دار الكتب العلمية، ص ٤٨٩.
(٢) سورة آل عمران: الآية: ٣٧.
(٣) سورة النمل: الآية: ٣٨- ٤٠.
(٤) سورة الكهف: الآية: ١٨.

ثلاثةُ نفرٍ ممن كان قبلكم يمشون، إذ أصابهم مطرٌ فآووا إلى غارٍ فانطبقَ عليهم، فقال بعضهم لبعض: إنهُ، واللهِ، يا هؤلاء لا ينجيكم إلا الصدق، فليدعُ كل رجلٍ منكم بما يعلم أنه قد صدق فيه. فقال أحدهم: اللهم، إن كنت تعلم أنهُ كان لي أجيرٌ عملَ لي على فَرَقٍ [1] من أرز، فذهبَ وتركه، وإني عمدتُ إلى ذلك الفرقِ فزرعته، فصار أمره أني اشتريتُ منه بقراً. وأنهُ أتاني يطلبُ أجرتهُ فقلتُ له: اعمد إلى تلك البقرِ فسقها. فقال لي: إنما لي عندك فرقٌ من أرز! فقلتُ له: اعمد إلى هذه البقر، فإنها من ذلك الفرق، فسقها. فإن كنت تعلم أني فعلت ذلك من خشيتك ففرّج عنا، فانساحت عنهم الصخرة.

فقال الآخر: اللهم إن كنت تعلم أنهُ كانَ لي أبوان شيخان كبيران، فكنت آتيهما كلَّ ليلةٍ بلبنِ غنمٍ لي، فأبطأتُ عنهما ليلةً فجئتُ وقد رقدا، وأهلي وعيالي يتضاغَونَ[2] من الجوع، وكنتَ لا أسقيهم حتى يشربَ أبواي، فكرهتُ أن أوقظهما، وكرهت أن أدعهما فيستكنَّا بشربتهما، فلم أزل أنتظرُ حتى طلعَ الفجرُ، فإن كنتَ تعلم أني فعلت ذلك من خشيتك ففرج عنا، فانساحت الصخرةُ حتى نظروا إلى السماء.

فقال الآخر: اللهم، إن كنتَ تعلمُ أنهُ كان لي ابنةُ عمٍّ من أحبِّ الناس إلي، وأني راودتها عن نفسها فأبت، إلا أن آتيها بمئة دينار، فطلبتُها حتى قدرتُ عليها، فأتيتها بها فدفعتها إليها، فأمكنتني من نفسها، فلما قعدتُ بين رجليها قالت: اتقِ الله ولا تفض الخاتمَ إلا بحقِّه. فقمتُ وتركت المئة دينار، فإن كنتَ تعلم أني فعلتُ ذلك من خشيتكَ ففرِّج عنا. ففرَّجَ الله عنهم فخرجوا». رواه البخاري...

وروى الإمام المستغفري رحمه الله تعالى بإسناده: أن أمير المؤمنين عليّاً، (رضي الله عنه)، سأل رجلاً عن حديثٍ في الرحبة فكذَّبهُ، فقال: إنما كذَّبتني، قال: ما كذبتك. قال: فأدعو الله عليك إن كنتَ كاذباً أن يعميَ بصرَك؟ قال: فادعُ الله. فدعا عليه أمير المؤمنين عليٌّ (رضي الله عنه)، فعمي بصره فلم يخرج من الرحبةِ إلا وهو أعمى.

وهكذا عن سائر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ومشايخ الطريقة، طبقة بعدَ طبقة، ظهرت الكرامات وخرقُ العادات، فهي لا تعد ولا تحصى. قال الإمام القشيري رحمه

---

(١) الفَرَق: مكيال يسع ستة عشر رطلاً.

(٢) يتضاغون: أي يصيحون ويبكون ويضجون.

الله تعالى في رسالته: ولكثرة ما تواتر بأجناسها - يعني بأجناس الكرامات - من الأخبار والحكايات صار العلمُ بكونها وظهورها على الأولياء علماً قويّاً انتفى عنه الشكوك، ومن توسط هذه الطائفة وتواتر عليه حكاياتهم وأخبارهم لم يبق له شبهةٌ في ذلك.....

وفي كتاب «أعلام الهدى وعقيدة أرباب التقى»، تصنيف الشيخ الإمام قطبِ الأنامِ شهاب الدين أبي حفص عمر بن محمد السهروردي قدس سره: ونعتقدُ أن للأولياء من أمَّته - يعني أمَّة محمدٍ ﷺ - كراماتٍ وواجبات، وهكذا كان في زمن كلِّ رسولٍ كان لهم أتباع ظهرت لهم الكرامات، ومخرقات العادات، وكرامة الأولياء من تتمةِ معجزات الأنبياء، ومن ظهر له وعلى يده من المخرقات وهو على غير التزام بأحكام الشريعة، نعتقد أنه زنديق، وأن الذي ظهر له مكرٌ واستدراج[1].

وقد روى الإمام الرازي عن الإمام علي عليه السلام في التفسير الكبير أنه قال: «والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن بقوة ربانية، وذلك؛ لأن عليّاً (رضي الله عنه) في ذلك الوقت انقطع نظره عن الأجساد وأشرقت الملائكة بأنوار عالم الكبرياء، فتقوى روحه، فتشبه بجواهر الأرواح الملكية، وتلألأت فيه أضواء عالم القدس والعظمة، فلا جرم حصل له من القدرة ما قدر بها على ما لم يقدر عليه غيره»[2].

قال ابن حجر في الإصابة في حياة الصحابة: «وقد صحَّ أن الفاروق عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) كان له جيشٌ في نهاوند من بلاد العجم، وكان سارية (رضي الله عنه) أميراً عليه، وكان العدو كامناً في أصل الجبل، ولا يعلم به جيش المسلمين، فنادى عمر وهو في المدينة على المنبر يخطب الناس يوم الجمعة: «يا سارية، الجبل الجبل» فسمعوا صوته في نهاوند وتداركوا الموقف».

وروى البخاري والبيهقي والحاكم النيسابوري أن أسيد بن خضير، وعبد بن بشر (رضي الله عنهما) كانا عند رسول الله ﷺ في حاجة حتى ذهبا من الليل، وهي ليلة شديدة الظلمة، وبيد كل واحد منهما عصاً، فأضاءت لهما عصا أحدهما، ومشيا في ضوئها،

---

(١) نفحات الأنس، الجزء الأول، ص ٣٢- ٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ١١-٥٣.

حتى إذا افترقت بهما الطريق أضاءت للآخر عصاه فمشى كل واحد منهما في ضوء عصاه، حتى بلغ أهله.

وما زالت الكرامات تجري على أيدي أولياء الله (تعالى) إلى قيام الساعة، مصداقاً لقول النبي ﷺ: «الخير فيَّ وفي أُمَّتي إلى يوم الدين»، ومصداقاً لقول النبيِّ ﷺ: «ربَّ أشعث أغبر مدفوعٍ بالأبواب لو أقسمَ على الله لأبرَّه» (رواه مسلم).

٥- الفرق بين المعجزة والولاية والاستدراج

قال الشيخ عبد الرحمن الجامي؛ موضحاً الفرق بين المعجزة والولاية والاستدراج في كتابه، نفحات الأنس: وفي التفسيرِ الكبير للإمام النحرير فخر الدين الرازي (رحمه الله): إذا ظهرَ فعلٌ خارقٌ للعادة على إنسان، فذلك إما يكون مقروناً بالدعوى، أو لا مع الدعوى.

والقسم الأول: وهو أن يكون بالدعوى إما أن تكون دعوى إلهية، أو دعوى النبوة، أو دعوى الولاية، أو دعوى السحر، وطاعة الشيطان. فهذه أربعة أقسام:

القسم الأول ادعاء الألوهية: وجوَّز أصحابنا ظهور خوارق العادات على يده من غير معارضة، كما نُقِلَ أنَّ فرعونَ كان يدَّعي الألوهية، وكان يظهرُ على يدهِ خوارقُ العادات، وكما نُقِلَ أيضاً في حقِّ الدجال. قال أصحابنا: وإنما جاز ذلك؛ لأن شكلَهُ وخلقتَهُ تدلُّ على كذبِهِ، وظهور الخوارقُ على يدِهِ لا يفضي إلى التلبيس.

والقسم الثاني ادعاء النبوة: وهذا القسم على قسمين؛ لأنه إما أن يكونَ ذلك المدَّعي صادقاً أو كاذباً. فإن كان صادقاً وجبَ ظهور الخوارق على يده، وهذا متفقٌ عليه بين كلِّ من أقرَّ بصحَّةِ النبوة، وأما من كان كاذباً، فلم يجز ظهور الخوارقِ على يدِه، وبتقديرِ أن تظهر وجبَ حصولُ المعارضة.

والقسم الثالث، وهو ادعاء الولاية: فالقائلون بكرامات الأولياء؛ اختلفوا في أنه هل يجوز ادعاء الكرامة، ثم إنها تحصل على دعواه أم لا؟

والقسم الرابع، وهو ادعاء السحر وطاعة الشيطان: فعند أصحابنا يجوز ظهور الخوارق على يده، وعند المعتزلة لا يجوز.

وأما **الثاني**، وهو أن تظهرَ خوارقُ العاداتِ على يدِ إنسانٍ من غير شيءٍ من الدعاوى، فذلك الإنسانُ إما أن يكونَ صالحاً مرضياً عند الله، وإما أن يكونَ خبيثاً مذنباً.

والأول: هو القولُ بكرامات الأولياء وقد اتفقَ أصحابنا على جوازه، وأنكرها المعتزلةُ إلا أبا الحسين البصري، وصاحبه محمود الخوارزمي.

أما **القسم الثاني**: وهو أن تظهر خوارقُ العادات على بعض من كان مردوداً عن طاعةِ الله، فهذا هو المسمى بالاستدراج[1].

وتحدث الشيخ يوسف النبهاني في كتابه «جامع كرامات الأولياء»، عن وجوه تعدد الأمور الخارقة للعادة، فقال: «واعلم أن خرق العادات على وجوه كثيرة. منها ما يكون عن قوى نفسية؛ فإن أجرام العالم تنفعل للهمم النفسية، وقد تكون عن حيل طبيعية معلومة وبابها معلومٌ عند العلماء، وقد تكون عن نظم حروفٍ بطوالع وذلك لأهل الرصد، وقد تكون بأسماء يتلفَّظ بها ذاكرها فيظهر عند ذلك المسمى خرق عادة في ناظر عين الرائي لا في نفس الأمر، وقد تكون في نفس الأمر على قدر قوة ذلك الاسم، فهذه الوجوه كلها تحت قدرة المخلوق بجعل الله تعالى لها».

٦-في طبقات الأولياء ومراتبهم وأصنافهم

ذكر الشيخ الأكبر سيدي محيي الدين بن عربي مراتب الأولياء وطبقاتهم على اختلاف أحوالهم في الباب الثالث والسبعين من الفتوحات المكية وأطال في ذلك، وقد لخصها الإمام يوسف النبهاني في كتابه جامع كرامات الأولياء ونحن بدورنا نلخص ما لخصه.

قال رضي الله عنه: «اعلم أن رجال الله في هذه الطريقة هم المسمون بعالم الأنفاس،

---

(١) **نفحات الأنس**، الجزء الأول، ص ٣١، ٣٢.

وهو اسم يعم جميعهم، وهم على طبقات كثيرة وأحوال مختلفة، ومنهم من تجمع له الحالات كلها والطبقات، ومنهم من يحصل له من ذلك ما شاء الله، وما من طبقة إلا لها لقب خاص من أهل الأحوال والمقامات، ومنهم من يحصره عدد في كل زمان ومنهم من لا عدّ له لازم، فيقلّون ويكثرون».

أ- أصحاب مراتب الولاية الذين يحصرهم عدد:

فمنهم رضي الله عنهم الأقطاب: وهم الجامعون للأحوال والمقامات بالأصالة أو بالنيابة. لا يكون منهم في الزمان إلا واحد، وهو الغوث أيضاً وهو من المقربين وهو سيِّد الجماعة في زمانه.

ومنهم رضي الله عنهم الأئمة: لا يزيدون في كل زمان عن اثنين لا ثالث لهما، الواحد عبد الرب والآخر عبد الملك والقطب عبد الله ولو كانت أسماؤهم ما كانت. وهما اللذان يخلفان القطب إذا مات، وهما له بمنزلة الوزيرين، الواحد منهما مقصور على مشاهدة عالم الملكوت والآخر على عالم الملك.

ومنهم رضي الله عنهم الأوتاد: وهم أربعة في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون، الواحد منهم يحفظ الله به المشرق وولايته فيه، والآخر المغرب، والآخر الجنوب، والآخر الشمال، والتقسيم من الكعبة. وقد يكون منهم النساء وكذلك غيرهم، وألقابهم عبد الحي وعبد العليم وعبد القادر وعبد المريد.

ومنهم رضي الله عنهم الأبدال: وهم سبعة لا يزيدون ولا ينقصون، يحفظ الله بهم الأقاليم السبعة، لكل بدل منهم إقليم فيه ولاية. الواحد منهم على قدم الخليل وله الإقليم الأول، والثاني على قدم موسى الكليم، والثالث على قدم هارون، والرابع على قدم إدريس، والخامس على قدم يوسف، والسادس على قدم عيسى، والسابع على قدم آدم على الكل الصلاة والسلام. وإنما سمّوا أبدالاً لكونهم إذا فارقوا موضعاً ويريدون أن يخلفوا به بدلاً منهم في ذلك الموضع لأمر يرون فيه مصلحة وقربة، يتركون به شخصاً على صورتهم لا يشك أحد ممن أدرك رؤية ذلك الشخص أنه عين ذلك الرجل، وليس هو بل هو شخص روحاني يتركه بدلاً منه على علمٍ منه، فكل من له هذه القوة فهو البدل، ومن يقيم الله عنه

بدلاً في موضع ما ولا علم له بذلك فليس من الأبدال المذكورين.

ومنهم رضي الله عنهم النقباء: وهم اثنا عشر نقيباً في كل زمان، لا يزيدون ولا ينقصون على عدد بروج الفلك الاثني عشر برجاً، كل نقيبِ عالمٌ بخاصية برج. واعلم أن الله تعالى قد جعل بأيدي هؤلاء النقباء علوم الشرائع المنزلة، ولهم استخراج خبايا النفوس وغوائلها، ومعرفة مكرها وخداعها. وأما إبليس فمكشوف عندهم يعرفون منه ما لا يعرفه من نفسه وهم من العلم بحيث إذا رأى أحدهم وطأة شخص في الأرض علم أنها وطأة سعيد أو شقي مثل علماء بالآثار والقيافة.

ومنهم رضي الله عنهم النجباء: وهم ثمانية في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون وهم الذين تبدو منهم وعليهم أعلام القبول من أحوالهم وإن لم يكن لهم في ذلك اختيار، لكن الحال يغلب عليهم، ولا يعرف ذلك منهم إلا من هو فوقهم لا من هو دونهم.

ومنهم رضي الله عنهم الحواريون: وهو واحد في كل زمان لا يكون فيه اثنان، فإذا مات ذلك الواحد أقيم غيره.

ومنهم رضي الله عنهم الرجبيون: وهم أربعون نفساً في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون. هم رجالٌ حالهم القيام بعظمة الله وهم من الأفراد. وسمّوا رجبيين لأن حال هذا المقام لا يكون لهم إلا في شهر رجب من أول استهلال هلاله إلى يوم انفصاله ثم يفقدون ذلك الحال من أنفسهم فلا يجدونه إلى دخول رجب من السنة الآتية. وقليل من يعرفهم من أهل هذا الطريق وهم متفرقون في البلاد، يعرف بعضهم بعضاً.

ومنهم رضي الله عنهم الختم: وهو واحد لا في كل زمان، بل واحد في العالم يختم الله به الولاية المحمدية، فلا يكون في الأولياء المحمديين أكبر منه. وثَمَّ ختم آخر يختم الله به الولاية العامة من آدم إلى آخر ولي، وهو عيسى عليه السلام، هو ختم الأولياء كما كان ختم دورة الفلك، فله يوم القيامة حشران، يحشر في أمّة محمد ﷺ ويحشر رسولاً مع الرسل عليهم الصلاة والسلام.

ومنهم رضي الله عنهم ثلاثمائة نفس على قلب آدم عليه السلام: في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون، واعلم أن معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم في حق هؤلاء الثلاثمائة «إنهم

على قلب آدم» وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام في غير هؤلاء ممن هو على قلب شخص من أكابر البشر أو الملائكة، إنما معناه أنهم يتقلبون في المعارف الإلهية تقلب ذلك الشخص إذ كانت واردات العلوم الإلهية إنما ترد على القلوب، فإنه يرد على هذه القلوب التي هي على قلبه، وربما يقول بعضهم: فلان على قدم فلان وهو بهذا المعنى نفسه. ولكل واحد من هؤلاء الثلاثمائة من الأخلاق الإلهية ثلاثمائة خلق إلهي من تخلق بواحد منها حصلت له السعادة، وهؤلاء هم المجتبون المصطفون، ويستحبون من الدعاء ما ذكره الحق سبحانه في كتابه: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[1].

ومنهم رضي الله عنهم أربعون شخصاً على قلب نوح عليه السلام: في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون، هكذا ورد الخبر عن رسول الله ﷺ في هذه الطبقة «أن في أمّته أربعين على قلب نوح عليه السلام» وهو أول الرسل، والرجال الذين هم على قلبه صفتهم القبض، ودعاؤهم دعاء نوح ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِناً وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلاَ تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلاَّ تَبَاراً﴾[2]. ومقام هؤلاء الرجال الغيرة الدينية وهو مقام صعب المرتقى وكل ما تفرق في هؤلاء الأربعين اجتمع في نوح كما أن كل ما تفرق في الثلاثمائة اجتمع في آدم. وعلى معارج هؤلاء الأربعين عملت الطائفة الأربعينيات في خلواتهم لم يزيدوا على ذلك شيئاً، وهي خلوات الفتح عندهم ويحتجون على ذلك بالخبر المروي عن رسول الله ﷺ: «من أخلص لله أربعين يوماً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه».

ومنهم رضي الله عنهم سبعة على قلب الخليل عليه السلام: لا يزيدون ولا ينقصون في كل زمان. ورد بهم الخبر المروي عن رسول الله ﷺ ودعاؤهم دعاء الخليل: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْماً وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾[3]. ومقامهم مقام السلامة من جميع الريب والشكوك، وقد نزع الله الغل من صدورهم في هذه الدنيا وسلم الناس من سوء ظنهم إذ ليس لهم سوء ظن، بل ما لهم ظن فإنهم أهل علم صحيح.

---

(١) سورة الأعراف: الآية: ٢٣.

(٢) سورة نوح: الآية: ٢٨.

(٣) سورة الشعراء: الآية: ٨٣.

ومنهم رضي الله عنهم خمسة على قلب جبريل عليه السلام: لا يزيدون ولا ينقصون في كل زمان، ورد بهم الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم. هم ملوك أهل هذه الطريقة. لهم من العلوم على عدد ما لجبريل من القوى المعبّر عنها بالأجنحة التي بها يصعد وينزل، ولا يجاوز علم هؤلاء الخمسة علم جبريل وهو الممد لهم من الغيب ومعه يقفون يوم القيامة في الحشر.

ومنهم رضي الله عنهم ثلاثة على قلب ميكائيل عليه السلام: لا يزيدون ولا ينقصون في كل زمان. لهم الخير المحض والرحمة والحنان والعطف. والغالب على هؤلاء الثلاثة البسط والتبسم ولين الجانب والشفقة المفرطة ومشاهدة ما يوجب الشفقة. ولهم من العلوم على قدر ما لميكائيل من القوى.

ومنهم رضي الله عنهم واحد على قلب إسرافيل عليه السلام: في كل زمان، وله الأمر ونقيضه. جاء بذلك خبرٌ مروي عن رسول الله ﷺ فيمن له علم بإسرافيل. وكان أبو يزيد البسطامي ممن كان على قلب إسرافيل وله من الأنبياء عيسى عليه السلام. فمن كان على قلب عيسى فهو على قلب إسرافيل ومن كان على قلب إسرافيل قد لا يكون على قلب عيسى.

وأما من رجال عالم الأنفاس رضي الله عنهم فأنا أذكرهم وهم على قلب داود عليه السلام: لا يزيدون ولا ينقصون في كل زمان، وإنما نسبناهم إلى قلب داود وقد كانوا موجودين قبل ذلك بهذه الصفة، فالمراد أن ما تفرق فيهم من الأحوال والعلوم والمراتب اجتمع في داود.

فمنهم رضي الله عنهم رجال الغيب: وهم عشرة لا يزيدون ولا ينقصون. هم أهل خشوع فلا يتكلمون إلا همساً لغلبة تجلي الرحمن عليهم في أحوالهم، قال تعالى: ﴿وَخَشَعَتِ الأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلاَ تَسْمَعُ إِلاَّ هَمْساً﴾[1]. وهؤلاء هم المستورون الذين لا يُعرفون. خبأهم الحق في أرضه وسمائه، فلا يناجون سواه ولا يشهدون غيره ﴿يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْناً وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سلاماً﴾[2]. دأبهم الحياء إذا سمعوا أحداً يرفع صوته

---

(١) سورة طه: الآية: ١٠٨.

(٢) سورة الفرقان: الآية: ٦٣.

في كلامه ترعد فرائصهم ويتعجبون.

ومنهم رضي الله عنهم ثمانية عشر نفساً أيضاً هم الظاهرون بأمر الله عن أمر الله: لا يزيدون ولا ينقصون في كل زمان. ظهورهم بالله، قائمون بحقوق الله، مثبتون الأسباب، خرق العوائد لهم عادة، آيتهم ﴿قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾[1]، وأيضاً: ﴿إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَاراً﴾[2].

ومنهم رضي الله عنهم ثمانية رجال يقال لهم رجال القوة الإلهية: آيتهم من كتاب الله ﴿والذين معه أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾[3] لهم من الأسماء الإلهية «ذو القوة المتين». لا تأخذهم في الله لومة لائم. وقد يسمون رجال القهر. لهم همم فعالة في النفوس وبهذا يعرفون.

ومنهم رضي الله عنهم خمسة عشر نفساً هم رجال الحنان والعطف الإلهي: آيتهم الآية: الريح السليمانية ﴿تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ﴾[4]. لهم شفقة على عباد الله مؤمنهم وكافرهم. ينظرون الخلق بعين الجود والوجود، لا بعين الحكم والقضاء. لا يولي الله أحداً منهم قط ولاية ظاهرة من قضاء أو ملك لأن ذوقهم ومقامهم لا يحتمل القيام بأمر الخلق، فهم مع الخلق في الرحمة المطلقة التي قال الله تعالى فيها: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[5].

ومنهم رضي الله عنهم أربعة أنفس في كل زمان: لا يزيدون ولا ينقصون، آيتهم من كتاب الله ﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾[6]، وآيتهم أيضاً في سورة تبارك الملك: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقاً مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾[7]. هم رجال الهيبة والجلال.

كأنما الطير منهم فوق رؤوسهم   لا خوف ظلم ولكن خوف إجلال

وهم الذين يمدون الأوتاد، الغالب على أحوالهم الروحانية، قلوبهم سماوية، مجهولون

---

(١) سورة الأنعام: الآية: ٩١.

(٢) سورة نوح: الآية: ٨.

(٣) سورة الفتح: الآية: ٢٩.

(٤) سورة ص: الآية: ٣٦.

(٥) سورة الأعراف: الآية: ١٥٦.

(٦) سورة الطلاق: الآية: ١٢.

(٧) سورة الملك: الآية: ٣.

في الأرض معروفون في السماء. أحدهم على قلب محمد ﷺ والآخر على قلب شعيب عليه السلام والثالث على قلب صالح عليه السلام، والرابع على قلب هود عليه السلام. ينظر إلى أحدهم من الملإ الأعلى عزرائيل، وإلى الآخر جبريل، وإلى الآخر ميكائيل، وإلى الآخر إسرافيل، شأنهم عجيب وأمرهم غريب.

ومنهم رضي الله عنهم أربعة وعشرون نفساً في كل زمان يسمون رجال الفتح: لا يزيدون ولا ينقصون، بهم يفتح الله على قلوب أهل الله ما يفتحه من المعارف والأسرار. آيتهم في كتاب الله ﴿مَا يَفْتَحِ اللهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلاَ مُمْسِكَ لَهَا﴾[1].

ومنهم رضي الله عنهم سبعة أنفس في كل زمان: لا يزيدون ولا ينقصون، رجال المعارج العلا. لهم في كل نفس معراج، وهم أعلى عالم الأنفاس: أي الأولياء أصحاب المراتب، آيتهم من كتاب الله تعالى: ﴿وَأَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ وَاللهُ مَعَكُمْ﴾[2].

ومنهم رضي الله عنهم أحد وعشرون نفساً وهم رجال التحت الأسفل: وهم أهل النفس الذي يتلقونه من الله لا معرفة لهم بالنفس الخارج عنهم. وهم على هذا العدد في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون، آيتهم من كتاب الله: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾[3]. يريد تعالى به عالم الطبيعة إذ لا أسفل منه، رده إليه ليحيا به، فإن الطبع ميت بالأصالة فأحياه بهذا النفس الرحماني الذي رده إليه، وهؤلاء الرجال لا نظر لهم إلا فيما يرد من عند الله مع الأنفاس فهم أهل حضور مع الدوام.

ومنهم رضي الله عنهم ثلاثة أنفس: وهم رجال الإمداد الإلهي والكوني في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون، فهم يستمدون من الحق ويمدون الخلق ولكن بلطف ورحمة لا بعنف ولا شدة ولا قهر، يقبلون على الله بالاستفادة ويقبلون على الخلق بالإفادة.

ومنهم رضي الله عنهم ثلاثة أنفس إلهيون رحمانيون في كل زمان: لا يزيدون ولا ينقصون، يشبهون الأبدال في بعض الأحوال وليسوا بأبدال، آيتهم من كتاب الله ﴿وَمَا كَانَ

---

(١) سورة فاطر: الآية:٢.

(٢) سورة محمد: الآية: ٣٥.

(٣) سورة التين: الآية: ٥.

صَلاتُهُمْ عِندَ الْبَيْتِ إِلاَّ مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾[1].

ومنهم رضي الله عنهم رجل واحد وقد تكون امرأة في كل زمان: آيته ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾[2]، له الاستطالة على كل شيء سوى الله. شهم شجاع مقدام كثير الدعوى بحق، يقول حقاً ويحكم عدلاً.

ومنهم رضي الله عنهم واحد متركب ممتزج في كل زمان: لا يوجد غيره في مقامه، وهو يشبه عيسى عليه السلام، متولد بين الروح والبشر. لا يعلم له أب بشري كما يحكى أن بلقيس تولدت بين الجن والإنس، فهو مركب من جنسين مختلفين. وهو رجل البرزخ. به يحفظ الله تعالى عالم البرزخ دائماً، فلا يخلو كل زمان عن واحد مثل هذا الرجل، يكون مولده على هذه الصفة، فهو مخلوق من ماء أمِّه خلافاً لما ذكره أهل علم الطبائع أنه لا يتكون من ماء المرأة ولد، بل الله على كل شيء قدير.

ومنهم رضي الله عنهم رجل واحد، وقد يكون امرأة، له دقائق ممتدة إلى جميع العالم: وهو شخص غريب المقام لا يوجد منه في كل زمان إلا واحد، يلتبس على بعض أهل الطريق ممن يعرفه بحالة القطب، فيتخيل أنه القطب وليس بالقطب.

ومنهم رضي الله عنهم رجل واحد يسمى بمقامه سقيط الرفرف بن ساقط العرش: آيته من كتاب الله تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾[3]. حاله لا يتعداه، شغله بنفسه وبربه، كبير الشأن عظيم الحال. رؤيته مؤثرة في حال من يراه، فيه انكسار.

ومنهم رضي الله عنهم رجلان يقال لهما: رجال الغنى بالله في كل زمان من عالم الأنفاس، أي الوليان صاحبا المراتب كما تقدم، آيتهما من كتاب الله: ﴿فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[4]. يحفظ الله بهما هذا المقام، للواحد منهما إمداد عالم الشهادة. فكل غني من عالم الشهادة فمن هذا الرجل، وللآخر منهما إمداد عالم الملكوت فكل غني بالله في عالم الملكوت فمن هذا الرجل، والذي يستمد منه هذان الرجلان روح علوي متحقق بالحق

---

(١) سورة الأنفال: الآية: ٣٥.
(٢) سورة الأنعام: الآية: ١٨.
(٣) سورة النجم: الآية: ١.
(٤) سورة آل عمران: الآية: ٩٧.

غناه الله ما هو غناه بالله.

ومنهم رضي الله عنهم شخص واحد يتكرر بقلبه في كل نفس: لا ترى في الرجال أعجب منه حالاً، وليس في أهل المعرفة بالله أكبر معرفة من صاحب هذا المقام. يخشى الله ويتقيه، آيته من كتاب الله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ﴾[2]، لا يزال ترعد فرائصه من خشية الله.

ومنهم رضي الله عنهم رجال التحكيم والزوائد وهم عشرة أنفس في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون: مقامهم إظهار غاية الخصوصية بلسان الانبساط في الدعاء، وحالهم زيادة الإيمان بالغيب واليقين في تحصيل ذلك الغيب، فلا يكون لهم غيب إذ كل غيب لهم شهادة، وكل حال لهم عبادة، فلا يصير لهم غيب وشهادة إلا ويزيدون إيماناً بغيب آخر ويقيناً في تحصيله، آيتهم من كتاب الله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾[3]، ﴿لِيَزْدَادُوا إِيمَاناً مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾[4]، ﴿فَزَادَتْهُمْ إِيمَاناً وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾[5] بالزيادة. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾[6].

ومنهم رضي الله عنهم اثنا عشر نفساً يقال لهم: البدلاء وما هم الأبدال: وهم في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون، مقامهم إظهار غاية الخصوصية بلسان الانبساط في الدعاء، وحالهم زيادة الإيمان بالغيب واليقين. وسموا بدلاء لأن الواحد منهم لو لم يوجد الباقون ناب منابهم وقام بما يقومون به جميعهم.

ومنهم رضي الله عنهم رجال الاشتياق وهم خمسة أنفس وهم من ملوك أهل طريق الله: بهم يحفظ الله وجود العالم، آيتهم من كتاب الله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾[7]. لا يفترون عن صلاةٍ في ليلٍ أو نهار.

---

(١) سورة الشورى: الآية: ١١.
(٢) سورة الإسراء: الآية: ٦.
(٣) سورة طه: الآية: ١١٤.
(٤) سورة الفتح: الآية: ٤.
(٥) سورة التوبة: الآية: ١٢٤.
(٦) سورة البقرة: الآية: ١٨٦.
(٧) سورة البقرة: الآية: ٢٣٨.

ب. الأولياء الذين لم يحصرهم عدد في كل زمان بل يزيدون وينقصون:

فمنهم رضي الله عنهم الملامتية وقد يقولون الملامية: وهم سادات أهل طريق الله وأئمتهم. هم الحكماء الذين وضعوا الأمور مواضعها وأحكموها، وأقروا الأسباب في أماكنها ونفوها في المواضع التي ينبغي أن تنتفي عنها، ولا أخلّوا بشيء مما رتبه الله في خلقه على حسب ما رتبوه. فما تقتضيه الدار الأولى تركوه للدار الأولى، وما تقتضيه الدار الآخرة تركوه للدار الآخرة، فنظروا للأشياء بالعين التي نظر الله إليها. لم يخلطوا بين الحقائق. فالملامية مجهولة أقدارهم لا يعرفون إلا سيدهم الذي حباهم وخصهم بهذا المقام.

ومنهم رضي الله عنهم الفقراء: قال تعالى تشريفاً لجميع الموجودات: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ﴾[1]. قال أبو يزيد: يا رب بمَ أتقرب إليك؟ قال: بما ليس لي: الذلة والافتقار. قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[2]؛ أي ليذلوا لي.

ومنهم رضي الله عنهم الصوفية: وهم أهل مكارم الأخلاق، يقال: من زاد عليك في الأخلاق زاد عليك في التصوف. مقامهم الاجتماع على قلب واحد، أسقطوا الياءات الثلاثة: فلا يقولون لي ولا عندي ولا متاعي: أي لا يضيفون لأنفسهم شيئاً.

ومنهم رضي الله عنهم العُبّاد: وهم أهل الفرائض خاصة، قال تعالى مثنياً عليهم: ﴿وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾[3]، ولم يكونوا يؤدون سوى الفرائض. ومن هؤلاء المنقطعون بالجبال والشعاب والسواحل وبطون الأودية، ويسمون السياح. ومنهم من يلازم بيته وصلاة الجماعات، ويشتغل بنفسه. ومنهم صاحب سبب ومنهم تارك السبب وهم صلحاء الظاهر والباطن وقد عصموا من الغل والحسد والحرص والطمع والشره المذموم، وصرفوا كل هذه الأوصاف إلى الجهات المحمودة، ولا رائحة عندهم من المعارف الإلهية والأسرار ومطالعة الملكوت والفهم عن الله تعالى في آياته حين تتلى، غير أن الثواب لهم مشهود، والقيامة وأهوالها والجنة والنار لهم مشهودتان. دموعهم في محاريبهم، تتجافى جنوبهم عن

---

(١) سورة فاطر: الآية: ١٥.

(٢) سورة الذاريات: الآية: ٥١.

(٣) سورة الأنبياء: الآية: ٧٣.

المضاجع، يدعون ربهم خوفاً وطمعاً وتضرعاً وخيفة، إذا خاطبهم الجهال قالوا سلاماً، وإذا مروا باللغو مروا كراماً، يبيتون لربهم سجداً وقياماً. شغلهم خوف المعاد عن الرقاد، وضمروا بطونهم بالصيام للسباق في حلبة النجاة، وإذا أنفقوا لم يسرفوا وكانوا بين ذلك قواماً، ليسوا من أهل الإثم والباطل في شيء، عمال وأي عمال، عاملوا الحق بالتعظيم والإجلال.

ومنهم رضي الله عنهم الزهاد: وهم الذين تركوا الدنيا عن قدرة.

ومنهم رضي الله عنهم رجال الماء: وهم قومٌ يعبدون الله تعالى في قعور البحار والأنهار.

ومنهم رضي الله عنهم الأفراد: ولا عدد يحصرهم وهم المقربون بلسان الشرع، وهم رجال خارجون عن دائرة القطب والخضر منهم، ونظيرهم من الملائكة الأرواح المهيمة في جلال الله تعالى، وهم الكروبيون معتكفون في حضرة الحق سبحانه لا يعرفون سواه، ولا يشهدون سوى ما عرفوا منه، ليس لهم بذواتهم علم عند أنفسهم، مقامهم بين الصديقية والنبوة التشريعية.

ومنهم رضي الله عنهم الأمناء: قال النبي ﷺ: «إن لله أمناء».

ومنهم رضي الله عنهم القراء: أهل الله وخاصته، قال النبي ﷺ: «أهل القرآن هم أهل الله وخاصته».

ومنهم رضي الله عنهم الأحباب: قال تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[1]، فمن كونهم محبين ابتلاهم ومن كونهم محبوبين اجتباهم واصطفاهم.

ومنهم رضي الله عنهم المحدثون: قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾[2].

ومنهم رضي الله عنهم الأخلاء: قال الله تعالى: ﴿واتخذ الله إبراهيم خليلاً﴾[3]، وقال النبي

---

(١) سورة المائدة: الآية: ٥٤.

(٢) سورة الشورى: الآية: ٥١.

(٣) سورة النساء: الآية: ١٢٥.

صلى الله عليه وسلم: «لو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً ولكن صاحبكم خليل الله».

ومنهم رضي الله عنهم السمراء: وهم صنف خاص من أهل الحديث وهذا الصنف لا حديث لهم مع الأرواح فحديثهم مع الله تعالى.

ومنهم رضي الله عنهم الورثة: وهم ثلاثة أصناف: ظالم لنفسه، ومقتصد، وسابق بالخيرات، قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾[1].

٧- أنواع الكرامات وخوارق العادات وأجلُّها

قال الشيخ عبد الرحمن الجامي مبيناً أنواع الكرامات في كتابه نفحات الأنس: وهي كثيرةٌ، كإيجاد المعدوم، وإعدام الموجود، وإظهارِ أمرٍ مستور، وسترِ أمرٍ ظاهر، واستجابةِ دعاء، وقطعِ مسافةٍ بعيدةٍ في مدةٍ قليلة، واطلاعٍ على أمورٍ غائبةٍ عن الحس، وإخبارٍ عنها، وحضورِ شخصٍ في أمكنةٍ متعددةٍ مختلفةٍ في زمنٍ واحد، وإحياء الموتى، وإماتة الأحياء، واستماع كلام الحيوانات والنباتات والجمادات من التسبيح وغيره، وإحضار الطعام والشرابِ في وقتِ الاحتياجِ بغيرِ سببٍ ظاهر، وغيرِ ذلك من فنونِ الأعمالِ المناقضةِ للعادة، كالمشي على الماء والسياحةِ في الهواء، وكالأكلِ من الكون، وكتسخيرِ الحيوانات الوحشيةِ، وكالقوةِ الظاهرةِ على أبدانهم، كالذي اقتلعَ شجرةً برجلهِ من أصلها وهو يدور في السماع، وضرب اليد على الحائط فينشقّ، وبعضهم يشير بإصبعه إلى شخصٍ ليقعَ فيقع، أو يضرب عنق أحدٍ بالإشارةِ فيطيرُ رأسُ المشار إليه.

وبالجملة، إذا جعلَ اللهُ لأحد أحبابه مظهر قدرته الكاملة يتصرّفُ في هيولى العالمِ كيفَ يشاء، وفي الحقيقة ذلك التصرف والقدرةُ لله الواحد القهار، فلا يكون منه.

قال بعض كبراء العارفين: والأصلُ الذي يجمع لك هذا كلَّهُ أنَّ من خرقَ عادةَ نفسه ما استمرت عليه نفوسُ الخلقِ أو نفسُه، فإنَّ الله يخرق له عادةً مثلها في مقابلها تسمى كرامةً

(١) سورة فاطر: الآية: ٣٢.

عند العامة، وأما الخاصةُ فالكرامةُ عندهم العناية الإلهية التي وهبتهم التوفيق والقوة حتى خرقوا عوائدَ أنفسِهم، فتلك الكرامة عندهم، وأما التي تسمى في العموم كرامة، والرجال اتقوا من ملاحظتها بمشاركة المُستدرج الممكور به، ولكونها معاوضة خافوا أن تكون حظَّ عملهم، لأن الحظوظ محلها الدار الآخرة، فإذا عُجِّلَ منها شيءٌ فزعنا أن يكونَ حظَّ عملنا، وقد وردت في ذلك أخبار، وأنَّى يصح الخوف مع الكرامة؟ فإذاً ليست بكرامةٍ عندنا وإنما خرقُ عادة، فإن اقترنَ معها البشرى بأنها زيادةٌ لا تنقصُ حظّاً، ولا سبقت لحجابٍ فحينئذ تُسَمَّى كرامة، فالبشرى على الحقيقة هي الكرامة.

وقال أيضاً: أجلُّ الكرامات وأعظمها التلذذ بالطاعات في الخلوات والجلوات، ومنها مراعاةُ الأنفاسِ مع اللهِ تعالى، ومنها حفظُ الأدبِ معه في تلقي الواردات في الأوقات، ومنها الرضا عن الله تعالى في جميع الحالات، ومنها البشرى لهم من الله بالسعادةِ الأبدية في الدار الآخرة[1].

٨- الفرق بين النبوة والولاية

قال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي في كتابه فصوص الحكم شارحاً الفرق بين النبوة والولاية: «واعلم أن الولاية هي الفلك المحيط العام، ولهذا لم تنقطع وله الإنباء العام، أما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة، وفي محمد ﷺ انقطعت... فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارجٍ عن التشريع فمن حيث هو وليٌّ عارفٍ ولهذا مقامه من حيث هو عالمٌ وولي أتم وأكمل من حيث هو رسولٌ أو ذو تشريع وشرع، فإذا سمعت أحداً من أهلِ الله يقول لك أو ينقل إليك عنه أنه قال الولاية أعلى من النبوة فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه، أو يقول: إن الولي فوق النبي والرسول فإنه يعني بذلك في شخصٍ واحد و هو أن الرسول من حيث إنه ولي أتمّ منه من حيث إنه نبيّ أو رسول، لا أن الولي التابع له أعلى منه فإن التابع لا يدرك المتبوع أبداً فيما هو تابعٌ له فيه إذ لو أدركه لم يكن تابعاً له فافهم. فمرجع الرسول والنبي المشرع إلى الولاية والعلم، ألا ترى أن الله أمره الزيادة من العلم فقال: ﴿وَقُل

---

(١) نفحات الأنس، الجزء الأول، ص ٤٠، ٤١.

رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾(1). وذلك أنك تعلم أن الشرع تكليفٌ بأعمالٍ مخصوصة أو نهيٌ عن أعمالٍ مخصوصة، ومحلها هذه الدار فهي منقطعة، والولاية ليست كذلك إذ لو انقطعت لانقطعت من حيث هي كما انقطعت الرسالة من حيث هي، وإذا انقطعت من حيث هي لم يبق لها اسمٌ. والولي اسمٌ باقٍ لله تعالى فهو لعبيده تخلقاً وتحققاً وتعلقاً»(2).

أ- في أن النبوة والرسالة مراتب من ولاية الرسول ولذلك فإن الولاية الكاملة لا تكون إلا لنبي أو رسول وأن من ظهرت فيه النبوة والرسالة والولاية على الكمال هو سيدنا محمد ﷺ:

قال الشيخ عبد الغني النابلسي في كتابه جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص: «(إذ) أي لأن (النبوة والرسالة خصوص رتبة) من المراتب (في) مقام (الولاية محتوية) تلك الرتبة (على بعض ما تحتوي عليه الولاية من المراتب) الإلهية فإن الإنباء والإخبار في مقام النبوة والتبليغ في مقام الرسالة كشفٌ في نفس الأمر بحسب الاستعداد الذي خلقت عليه الأنبياء والمرسلون لقبول فيض التجلي الدائم، فالكلُّ ولايةٌ وأخذٌ بطريق الكشف والتجلي ولكنَّ النبوة والرسالة خصوص حالةٍ من ذلك فإذا نقص هذا الخصوص كان هبوطُ مقامٍ في الجملة (فيعلم أنه) أي النبي والرسول الجامع لجميع مراتب الولاية خصوصها وعمومها (أعلى) مرتبةً عند الله تعالى (من) مرتبة (الولي الذي) نقصت ولايته بحيث (لا يكون) خصوص مرتبة (نبوة تشريع) للأمّة (عنده) فيها (ولا) خصوص مرتبة (رسالة)»(3).

وقال الشيخ سعيد الدين الفرغاني في كتاب منتهى المدارك شارحاً ظهور الولاية على التمام والكمال صورةً ومعنىً في النبي ﷺ: «فلا جرم من لدن آدم إلى محمد ﷺ كانت النبوة ظاهرةً والولاية مخفيةً مندرجةً فيها لسلطنة حكم المظاهر في النزول واختفاء الأسماء في مظاهرها وغلبةِ حكم تلبسها على تجردها، وأمَّا نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فقد كان صاحب صعودٍ وعودٍ ورجوع لإشارة قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ﴾(4) ... فكان جملةً لما تفصل من آدم صورةً ومعنى كما كان آدم جملةً لتفصيل العالم

---

(1) سورة طه: الآية: 114.
(2) فصوص الحكم، ص 122،121.
(3) الجزء الثاني، ص 118،117.
(4) سورة القصص: الآية: 85.

صورةً ومعنى أيضاً...فكان اجتماع حقيقة الولاية مع حقيقة النبوة فيه على السواء بحيث لا يغلب حكم إحديهما على الأخرى غالباً وإليه الإشارة بقوله: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾[1]. وأحياناً تغلب الولاية على النبوة فيه كما قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ﴾[2]. وقوله: «إن لي وقتاً مع الله لا يسعني فيه ملكٌ مقرب ولا نبيٌ مرسل» ووقتاً يغلب حكم النبوة على حكم الولاية فيه بدليل قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ نَذِيرٌ لَكُمْ﴾[3]. وبقوله: ﴿وَمَا أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾[4]. ولما كان ﷺ صاحب عودٍ ورجوعٍ وعروج كما كان آدم صاحب هبوطٍ ونزول لا جرم انتهى حكم النزول إليه. والنبوة لمّا كانت متعلقة بالنزول ليتبين ما يتعلق به الكمال الظاهر المناسب لذلك الزمان وقد تمَّ وحصل وفرغ من ذلك فلا جرم ختم به النبوة فلا نبي بعده أصلاً وظهرت النبوة فيه مع ظهور الولاية على السواء بحكم تحققه بحقيقة السوائية بل كانت حقيقته عين السوائية بين الأول والآخر والظاهر والباطن بلا ميل وغلبة ومغلوبية أصلاً ثم انشقت الولاية منه وظهرت متميزةً عن النبوة... فكما أن كليات تفرقة جمع صورة آدم عليه السلام كانوا خلفاء وأنبياء ورسلاً مندرجة فيهم الولاية لكونهم أصحاب نزول فكذلك تفرقة جمع معنى محمد ﷺ كانوا أولياء وأقطاباً مندرجاً حكم النبوة في ولايتهم لكونهم أصحاب عودٍ ورجوع على حكم جمعهم وكلهم الذي هو العين المحمدي ﷺ صورةً ومعنى»[5].

ب- في كون النبوة والولاية اعتبارين للحقيقة المحمدية وتعريفهما باعتبار هذه الحقيقة:

قال الشيخ مؤيد الدين الجندي في كون النبوة والولاية اعتبارين للحقيقة المحمدية في كتابه شرح فصوص الحكم: «فالتجلي الذاتي... لا يكون إلا للحقيقة الإنسانية الكمالية المحمدية الأزلية الأولية والأبدية الختمية... فاعلم أن لهذه الحقيقة تعيُّناً أحديّاً جمعيّاً كماليّاً

(١) سورة الأحزاب: الآية: ٤٥.
(٢) سورة الفتح: الآية: ١٠.
(٣) سورة سبأ: الآية: ٤٦.
(٤) سورة الأحقاف: الآية: ٩.
(٥) الجزء الأول، ص ٨٥،٨٤.

في مرتبة ظاهريتها وباطنيتها، فظاهريتها النبوة وباطنيتها الولاية... والإنسان الذي تتعين به وفيه هو المظهر الأكمل والمرآة الأجلى والمجلى الأشمل لذات الذات الإلهية وصفاتها وأخلاقها ونسبها وإضافاتها وأسمائها وأفعالها وأحوالها. فأما ظاهريتها وهي جهة نبوتها فمرآة ذات الألوهية ومظهرها ومجلاها ومنظرها... وباطنها وهو ولايتها مرآة للهوية الحقيقية الأحدية الجمعية المطلقة»، (ص ٢٤٦).

وقال الشيخ عبد الكريم الجيلي في كتابه الإنسان الكامل موضحاً ذلك: «اعلم حفظك الله أن الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحدٌ منذ أن كان الوجود إلى أبد الآبدين، ثم له تنوع في ملابس ويظهر في كنائس، فيسمى به باعتبار لباس ولا يسمى به باعتبار لباسٍ آخر. فاسمه الأصلي الذي هو له محمد، وكنيته أبو القاسم، ووصفه عبد الله، ولقبه شمس الدين، ثم له باعتبار ملابس أخرى أسامٍ وله في كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان... وقد جرت سنته ﷺ أنه لا يزال يتصور في كل زمانٍ بصورة أكملهم ليعلي شأنهم و يقيم ميلانهم، فهم خلفاؤه في الظاهر وهو في الباطن حقيقتهم»[1].

ج- في تعريف الولاية الذاتية المحمدية:

وقال الجيلي في تعريف الولاية الذاتية المحمدية: «(إن) عود الحقيقة الإنسانية من أنهى متنزلها إلى الحق الذي هو محتدها الأصلي و قيامها به بعد تجردها عن الرسوم الخلقية ومحوها وفنائها في تجليه الذاتي إن كان باقتضاء حكم الأحدية وسرايتها أفاد القرب الأقرب... وهذا القرب إنما يضاف إلى الحقيقة السيادية المحمدية بالأصالة وإلى غيرها بحكم الوراثة، فقيام الحقيقة الإنسانية بالحق من حيثية هذا القرب هي الولاية الخاصة المحمدية التي فيها جوامع تفصيل الولايات الجمة»[2].

وقال أيضاً: «فاعلم أن الذاتيين عبارةٌ عمن كانت اللطيفة الإلهية فيهم، فإن الحقَّ إذا تجلى على عبده وأفناه عن نفسه أقام فيه لطيفةً إلهية، فتلك اللطيفة قد تكون ذاتيةً وقد

---

(١) الجزء الثاني، ص٧٥،٧٤.

(٢) كشف الغايات شرح كتاب التجليات، ص ١١٢.

تكون صفاتية، فإذا كانت ذاتيةً كان ذلك الهيكل الإنساني هو الفرد الكامل والغوث الجامع، عليه يدور أمر الوجود ... وبه يحفظ الله العالم وهو المعبر عنه بالمهدي والخاتم، وهو الخليفة وأشار إليه في قصة آدم، تنجذب الحقائق إلى امتثال أمره انجذاب الحديد إلى حجز المغناطيس ...»[1].

وقال أيضاً: «﴿ذلك الكتاب﴾ والكتاب هو الإنسان الكامل...﴿لا ريب فيه هدى للمتقين﴾ الذين هم وقاية عن الحق والحق وقاية عنهم، فإذا دعوت الحق كنيت به عنهم وإن دعوتهم فقد كنيت بهم عنه ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾ والغيب هو الله لأنه غيبهم آمنوا به أنه هويتهم وأنهم عينه ﴿ويقيمون الصلاة﴾، يعني يقيمون بناموس المرتبة الإلهية في وجودهم بالاتصاف بحقيقة الأسماء والصفات ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾، يعني يتصرفون في الوجود من ثمرة ما أنتجته هذه الأحدية الإلهية في ذواتهم، فكأنهم رزقوا ذلك بواسطة ملاحظة الأحدية الإلهية فيهم، فهؤلاء السابقون المفردون المشار إليهم بقوله عليه الصلاة والسلام: «سيروا سبق المفردون»[2].

٩- مراحل الولاية المحمدية الخاصة بالولي الكامل المسمى بالإنسان الكامل والوارث المحمدي وبالقطب الفرد الجامع وبغيره من الأسماء:

قال الشيخ عبد الكريم الجيلي موضحاً ذلك في كتابه شرح مشكلات الفتوحات المكية: «هي (أي مراحل الولاية المحمدية) سبعة أطوارٍ لا بد لكلِّ كاملٍ أن يقطع تلك المنازل حتى يبلغ درجة التحقيق: الطور الأول: التوحيد الصرف. لا بدّ للولي أن يقطع مسافة الفرق حتى يحصل في حقيقة الجمع، فلا يشهد ولا يسمع ولا يعلم شيئاً سوى الله تعالى، وهو ما دام فانياً لا يسافر من هذا المنزل. فإذا بقي بالله سافر إلى الطور الثاني فيحصل في حقيقة جمع الجمع، وفي هذا المشهد يفنى من كان باقياً في الطور الأول ويبقى من كان فانياً فيتحقق حينئذ بالوحدة المحضة... ومن هذا المنزل يسافر إلى الطور الثالث وهو طور السذاجة المحضة الذاتية الصرفة، فيقبل بحقيقته وهيئته التصور بكل صورة من

---

(١) الإنسان الكامل، الجزء الأول، ص ٧٢.

(٢) الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ١٣٩، ١٣٨.

صور التجليات ومعنى من معاني الأسماء والصفات وبكل هيئةٍ وحالةٍ وشكلٍ وحكم من سائر الموجودات فيكون عين كل شيء على ما هو عليه ذلك الشيء... ومن هذا المنزل يسافر إلى الطور الرابع فيُعطى مفاتيح الغيب وهي الأسماء التي أظهرت صور الكائنات من الغيب إلى الشهادة، فهي مفاتيح لأقفال خزائن الغيوب وهي أسماء الأفعال التي كانت المؤثرة في ظهور عالم الغيب إلى عالم الشهادة... وفي هذا الطور يسبح في فلك الأسماء والصفات، كل اسم وصفة على حدته، حتى يعلم مقتضياتها على ما هي عليه في محلها. ومن هذا المنزل يسافر إلى الطور الخامس فيعطى مفاتيح غيب الغيب وهي أمهات الأسماء وأئمة الصفات، فيصرفها بالذات ويتحقق بها صورةً ومعنىً في جميع الأوقات... ومن هذا المنزل يسافر إلى الطور السادس فيستكمل التحقق بالأسماء الذاتية والنعوت الصفاتية والأوصاف الفعلية ويتعين في الظهور بها جملةً وتفصيلاً وفي هذا المنزل يتدرع بالهيبة ويتوج بالعظمة... ومن هذا المنزل يسافر إلى الطور السابع... وعندها يطلع الفجر وتظهر شمس الكمال من سائر أعضائه الجسمانية على حسب ما كان لروحه وقلبه فيكون جسمه روحاً وقلبه عقلاً بالعين والحكم والوجود جملةً وتفصيلاً... وما بعد هذا المنزل إلا العجز والحيرة في التجليات التي لا نهاية لها، وهذا العجز عين الكمال والقدرة، وهذه الحيرة عين الثبوت. ونهاية ما يعبر به عن هذه الحيرة وهذا العجز بأن يقال: إنه يجد كمالاته الإلهية التي هي له على ما هي عليه من عدم النهاية التي يعجز العلم عن الإحاطة بها من حيث إنها لا نهاية لها. فبالنظر إلى هذا العجز قال عليه الصلاة والسلام: «لا أحصي ثناءً عليك»، وبالنظر إلى ما هو من كمال الصفة العلمية له تعالى قال: «أنت كما أثنيت على نفسك»، (ص ٩٧-٩٩).

وقال أيضاً: «وأول القربة فهي عبارة عن تمكن الولي قريباً من تمكن الحق في صفاته و هذا مشاع كما يقال: قارب فلانٌ العالم فلاناً يعني في العلم والمعرفة... فالقربة هي ظهور العبد في تنوعات الأسماء والصفات بقريبٍ من ظهور الحق فيها لأنه يستحيل أن يستوفي عبدٌ صفةً من الصفات، ولكنه إذا انصرف على سبيل التمكين فيها بحيث لا يستعصي عليه شيء مما يطلبه ... وغير ذلك فقد قارب الحق، أي صار في جوار الله تعالى، فهذا القرب هو الجوار. ألا ترى إلى أهل الجنة لما كانوا في نوع من جوار الله تعالى كيف انفعلت لهم الأكوان فما شاؤوه كان في الجنة؟ فهذا قرب. وأول حضرات هذا المقام الخلة، وهو أن

يتخلل العبد بالحق تعالى فيظهر في جميع أجزاء جسده آثار التخلل بأن تنفعل الأشياء له بلفظة كن، و أن يبرئ العلل والأمراض ويأتي بالمخترعات بيده، وأن يكون لرجله المشي في الهواء وأن يقدر على التصور بكل صورة بتمام هيكله، وهذا معنى قوله: «لا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها»! فإذا كان الحق تعالى سمعه وبصره ورجله وباقي جسده كان ذلك العبد خليل الله تعالى، يعني تخللته أنوار الحق تعالى، فهو خليل الله له من مقام الخلة الإبراهيمية نصيب... فكل واحدة من هؤلاء، أعني سمعه وبصره ولسانه ورجله ويده تنفعل الأكوان لها لأنها الله تعالى، فيفعل بيده ويتكلم بيده ويبطش بيده وينظر بيده ويعلم بيده، وكذلك كل جارحة من جوارحه وقوة من قواه يفعل بها جميع ذلك وذلك شاهد الخلة. ألا ترى إلى سيد هذا المقام وهو إبراهيم عليه السلام لما أراد شهود تحقيق ذلك كيف أخذ أربعة من الطير فجعل على كل جبل منهن جزءاً فلما دعاهن بلسانه أتينه سعياً؟ وذلك شاهد أنه على كل شيء قدير فقد قارب بهذه الآيات إلى حضرة الكبير المتعال. واعلم أن مقام القربة هي الوسيلة، وذلك أن الواصل إليها يصير وسيلة للقلوب إلى السكون إلى التحقق بالحقائق الإلهية... وقلب الولي الواصل إلى مقام القربة وسيلة الأجسام إلى السكون إلى التحقق بالحقائق الإلهية لظهور الآثار، فلا يمكن الولي أن يتحقق جسده بالأمور الإلهية إلا بعد مشاهدته كيفية تحقق ولي من أهل القربة، فيكون ذلك الولي وسيلته في البلوغ إلى درجة التحقق، وكل من الأنبياء والأولياء وسيلتهم محمد ﷺ... وانتهاء مقام الخليل ابتداء مقام الحبيب، لأن الحبيب الذاتي عبارة عن التعشق الاتحادي فيظهر كل من المتعشقين على صورة الثاني، ويقوم كل منهما مقام الآخر. ألا ترى إلى الجسد والروح لما كان تعشقهما ذاتياً كيف تتألم الروح لتألم الجسد في الدنيا ويتألم الجسد لتألم الروح في الأخرى ثم يظهر كل منهما في صورة الآخر؟ وإلى هذا أشار سبحانه وتعالى في كتابه العزيز بقوله لمحمد ﷺ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾[1]. أقام محمداً ﷺ مقام نفسه، وكذلك قوله: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾[2]. ثم صرح النبي ﷺ

(١) سورة الفتح: الآية: ١٠.

(٢) سورة النساء: الآية: ٨٠.

لأبي سعيد الخدري لما رآه في النوم فقال له: يا رسول الله اعذرني فإن محبة الله شغلتني عن محبتك»، فقال له: «يا مبارك إن محبة الله هي محبتي». فلما كان محمد ﷺ هناك خليفة عن الله كان الله هنا خليفة عن محمد ﷺ، والنائب هو الخليفة والخليفة هو النائب.. ومن هنا تفرد محمد ﷺ بالكمال، فختم الكمالات والمقامات الإلهية باطناً وشهد له بذلك ختمه لمقام الرسالة ظاهراً. وآخر مقام المحبة أول مقام الختام، ومقام الختام عبارة عن التحقق بحقيقة ذي الجلال والإكرام إلا في نوادر مما لا يمكن المخلوق أن يصل إلى ذلك، فتكون تلك الأشياء له على سبيل الإجمال وهي في الأصل لله على سبيل التفصيل، فلأجل ذلك لا يزال الكامل يترقى في الأكملية لأن الله تعالى ليس له نهاية، فلا يزال الولي يترقى فيه على حسب ما يذهب به الله في ذاته. ومقام الختام فإنه منسحب على مقامات القربة كلها، لأنه عبارة عن ختم مقامات الأولياء. بمجرد بلغ الولي مقام القربة يجوز جميع المقامات التي يصل إليها المخلوق في الله تعالى فيختم بوصوله إليها جميع مقامات الخلق... ومقام الختام هو اسم لنهاية مقام القربة ولا سبيل إلى نهايتها لأن الله تعالى لا نهاية له، فمن حصل في مقام القربة فهو ختم الأولياء ووارث النبي في مقام الختام، لأن مقام القربة هو المقام المحمود والوسيلة لذهاب المقرب فيها إلى حيث لا يتقدمه فيها أحد، فيكون هو فرداً في تلك المقامات الإلهية»[1].

١٠- الخلاصة

وكخلاصة لما ذكر، قال الشيخ محمد وفا في كتابه نفائس العرفان: «اعلم أن القطبية على قسمين: قطبيةٌ في العلوم اللدنية وقطبيةٌ في العلوم الدينية، والفرق بينهما أن الأولى علوم تعريفية والأخرى تكليفية. وكل واحد ينقسم إلى ثلاث مراتب: الولاية ثم النبوة ثم الرسالة، وفي اللدنية بالعكس لأن الولي في الديانات من تولى الله بامتثال أوامره ونواهيه وفي اللدنية الولي من تولاه الله إما بالذات «فإذا أحببته كنت هو» أو بالصفات «فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به» أو بالأفعال: «افعل ما شئت مغفورٌ لك»، والجمع بينهم كمالٌ لا يدرك».

(١) الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص ١٤٥-١٤٨.

وقال أيضاً: «الولاية لها ظاهرٌ وباطن، ظاهرها توفيق العبد لأن يتولى الله بامتثال أوامره ونواهيه واتباع مرضاته... فأما الولاية الباطنة فهو بما تولى الله به عبده بذاته وأطلعه عليه من مكنون أسمائه وصفاته وأحضره في حظائر قدس تجلياته فأخذه منه وأفناه عنه وأبقاه به فهو لا هو ولا هو إلا هو وهذه الولاية التي ترقى إليها محمدٌ ﷺ لما فارقه جبريل عند سدرة المنتهى وكان بها في مقام قاب قوسين أو أدنى، وكانت النبوة من هذا الوجه دون مقام ولايته والرسالة دون مقام نبوته»[1].

وقال الشيخ عبد الكريم الجيلي في كتابه الإنسان الكامل: «وللإنسان الكامل ثلاثة برازخ وبعدها المقام المسمى بالختام: البرزخ الأول: يسمى البداية وهو التحقق بالأسماء والصفات، البرزخ الثاني يسمى التوسط وهو فلك الرقائق الإنسانية بالحقائق الرحمانية، فإذا استوفى هذا المشهد علم سائر المكتمات واطلع على ما شاء من المغيبات، البرزخ الثالث هو معرفة التنوعات الحكمية في اختراع الأمور القدرية، لا يزال الإنسان تخرق له العادات بها في ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد عادة في فلك الحكمة فحينئذ يؤذن له بإبراز القدرة في ظاهر الأكوان. فإذا تمكن من هذا البرزخ حل في المقام المسمى بالختام والموصوف بالجلال والإكرام. و ليس بعد ذلك إلا الكبرياء وهي النهاية التي لا تدرك لها غاية، والناس في هذا المقام مختلفون فكامل وأكمل وفاضل وأفضل»[2].

وقال الشيخ مؤيد الدين الجندي في شرح فصوص الحكم: «إن الصورة الإنسانية الكمالية الذاتية الإلهية هي صورة الذات المسماة باسم الله، وتلك الصورة هي التي تستغرق جميع الصور المعنوية الغيبية الأسمائية والعينية الكونية المتأثرة المظهرية والنسب الإضافية العدمية، فإن العالم بكماله وتمامه صورة تفصيل هذه الصورة الإنسانية الكمالية الجمعية الذاتية»، (ص ٣٥٧).

وقال الشيخ عبد الكريم الجيلي أيضاً: «اعلم أنه (أي الإنسان الكامل) نسخة الحق، كما أخبر ﷺ: «خلق الله آدم على صورة الرحمن» وفي رواية: «خلق الله آدم على صورته» وذلك أن الله تعالى حي عليم قادر مريد سميع بصير متكلم، وكذلك الإنسان حي عليم...

---

(١) نفائس العرفان.

(٢) المصدر نفسه، الجزء الثاني، ص ٧٨،٧٧.

إلخ، ثم يقابل الهوية بالهوية والأنية بالأنية والذات بالذات والكل بالكل والشمول بالشمول وله مقابلة أخرى يقابل الحق بحقائقه الذاتية... ثم اعلم أن الإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتي، فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات، ليس لها مستند في الوجود إلا الإنسان الكامل، فمثاله للحق مثال المرآة التي لا يرى صورته إلا فيها، وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم الله فهو مرآته، والإنسان الكامل أيضاً مرآة الحق، فإن الحق تعالى أوجب على نفسه أن لا ترى أسماؤه ولا صفاته إلا في الإنسان الكامل»[1].

و جاء في موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية: وقال بعض الصوفية: «الإنسان (أو الولي الكامل) هو هذا الكون الجامع».

وقال الشيخ الأكبر في كتاب الفصوص: «إن الإنسان الكامل (أو الولي الكامل) الحقيقي هو البرزخ بين الوجوب والإمكان والمرآة الجامعة بين صفات القِدم وأحكامه وبين صفات الحدوث، وهو الواسطة بين الحق والخلق وبه وبمرتبته يصل فيض الحق والمدد إلى العالم علوّاً وسفلاً... كذا في شرح الفصوص للمولوي عبد الرحمن الجامي في الفص الأول...

وعند الجرجاني: هو ـ أي الإنسان الكامل ـ الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية، الكليّة والجزئية، وهو كتاب جامع للكتب الإلهية والكونية، من حيث روحه وعقله كتاب عقلي مسمّى بأم الكتاب، ومن حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ، ومن حيث نفسه كتاب المحو والإثبات، فهو الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة التي لا يمسها ولا يدرك أسرارها إلّا المطهرون من الحجب الظلمانية». انتهى.

وصاحب هذا المقام هو الإنسان الكامل، ويسمى أيضاً عند الصوفية بالمحقق الذي لا يحجبه جمعه عن فرقه ولا فرقه عن جمعه، أي لا تحجبه رؤية تجلي الأحدية التي هي مظهر تجلي الذات الصرف عن رؤية الواحدية التي هي مظهر تجلي الكثرة الأسمائية والصفاتية.

---

(١) الإنسان الكامل، الجزء الثاني، ص٧٧،٧٦.

فهو في الظاهر يشهد الكثرة ليُقيم الشريعة، وفي الباطن يشهد الوحدة ليقيم الحقيقة. وصاحب هذا المقام يسمى أيضاً بصاحب مرتبة جمع الجمع.

وقال الشيخ الأكبر في الفصوص عند شرحه للكلمة الآدمية: «فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره، وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى ولذلك قال فيه: «كنت سمعه وبصره»، ما قال: كنت عينه وأذنه، ففرّق بين الصورتين».

وقال الشيخ قيصري في مقدمته على فصوص الحكم: «ومرتبة الإنسان الكامل عبارة عن جمع جميع المراتب الإلهية من العقول والنفوس الكلية والجزئية ومراتب الطبيعة إلى آخر تنزلات الوجود، ويسمى بالمرتبة العمائية».

وقال الشيخ السرهندي في كتابه «المكتوبات الشريفة»: «اعلم أن الإنسان نسخة جامعة وكل ما هو موجود في جميع الكائنات متفرقاً موجود في الإنسان وحده، ولكن من عالم الإمكان بطريق الحقيقة ومن مرتبة الوجوب بطريق الصورة «إن الله خلق آدم على صورته»».

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الإمام السرهندي في تعريفه هذا قال: «الإنسان» ولم يقل: الإنسان الكامل، وذلك لأن الحقائق الإمكانية والوجودية، أو نقول: الحقائق الخلقية والحقية موجودة في كل فرد من أفراد الإنسان بالقوة وإذا تحقق الإنسان بهذه الحقائق صارت موجودة فيه بالفعل.

فكل فرد من أفراد الإنسان نسخة جامعة وخليفة الله في أرضه من غير تعيين فرد بعينه. والمتحقق منهم بهذه الحقائق يتعين أنه خليفة الله في أرضه ويكون ولياً كاملاً. فكل إنسان مؤهل لبلوغ مرتبة الولاية الكاملة التي يطلق الجيلي على المتحقق بها عبارة «نسخة الحق» أو الإنسان الكامل.

وفي كيفية وصول الإنسان إلى هذه الولاية الكاملة وكتوضيح لما تقدم نقول: قال الشيخ العارف بالله تعالى محمد الهاشمي التلمساني في شرحه على شِطرنج العارفين للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الحاتمي: «فالعبد سائرٌ في كل لحظةٍ ونفسٍ ويمر في طريقه على

منازل ومقامات علمها الله بعلمه وتخصيصه بإرادته وسيَّره عليها بقدرته أحب أم كره. فالسير فيها والمرور عليها قهري إجباري. قال تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾[1]. وقال تعالى: ﴿مَا مِن دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[2].

«وهذه المقامات منهم من أجملها فجعلها ثلاثة وسماها مقامات بحسب ترقي السالك في طريق العارفين وهي الملك والملكوت والجبروت، ويقابلها بأركان الدين الثلاثة التي هي الإسلام والإيمان والإحسان. فيترقى السالك من الملك إلى الملكوت ثم إلى الجبروت والمحل واحد وهو الوجود الأصلي والفرعي، فما لم يدخل عالم التكوين من عظمة الباري تعالى فهو عالم الجبروت وما دخل التكوين فمن ألحقه بأصله وجمعه فهو في حقه ملكوت، ومن فرقه وحُجبَ به فهو في حقه ملك.

«فتحصَّلَ أن المحلَّ واحد والأمر إنما هو اعتباري تختلف التسمية باختلاف النظرة وتختلف النظرة باختلاف الترقي في المعرفة، فمن وقف مع الكون كان في حقه ملكاً، ومن نفذ إلى شهود النور الفائض من الجبروت إلا أنه رآه كثيفاً نورانياً ولم يضمه إلى أصله في اللطافة سمي في حقه ملكوتاً، ومن ضمه إلى أصله ولم يفرق بين النور والكثيف سمي جبروتاً انتهى من إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عجيبة»...

«ومنهم من يعبر عنها بالناسوت واللاهوت والرحموت. فالناسوت عبارة عن حس الأواني ومرجعه إلى الملك، واللاهوت عبارة عن أسرار المعاني ومرجعه إلى الملكوت، والرحموت عبارة عن سريان اللطف والرحمة في جميع الأشياء جلالها وجمالها، ومن ظن انفكاك لطفه عن قدره فذلك لقصور نظره».

«ومنهم من جعلها أربعة وسماها عوالم فقال: العوالم أربعة: عالم الشهادة وعالم الغيب وعالم الملكوت وعالم الجبروت».

«ومنهم من جعلها سبعة وسماها مراتب فقال: مراتب الوجود سبع وهي على قسمين: مراتب قديمة ومراتب حادثة. فالمراتب القديمة ثلاث: مرتبة الأحدية ومرتبة الوحدة ومرتبة

---

(١) سورة الأنعام: الآية: ٦١.

(٢) سورة هود: الآية ٥٦.

الواحدية، والمراتب الحادثة ثلاث: مرتبة الأرواح المجردة البسيطة ومرتبة الأجسام اللطيفة وهي عالم المثال ومرتبة عالم الأجسام. والمرتبة السابعة وهي المرتبة الجامعة لجميع المراتب المذكورة الجسمانية والنورانية والواحدية والأحدية وهو التجلي الأخير وهي الإنسان المطلق المستعد للنقص والكمال وبه تمت المراتب وكمل العالم وظهر الحق سبحانه بظهوره الأكمل على حسب أسمائه وصفاته، فهو أنزل الموجودات مرتبة في الوجود وأعلاها مرتبة في الكمالات.

وتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

«وأن للعالم ثلاثة مواطن باعتبار هذا الوجود الحق سبحانه، أحدها التعين الأول ويسمى فيه شؤوناً وثانيها (التعين الثاني) ويسمى فيه أعياناً ثابتة أي ليست منفية، وثالثهما التعين في الخارج وهو تعين العالم في نفسه وذلك خارج عن تعينه في الوجود الحق تعالى، فإن تعينه في الوجود الحق تعين اعتبار وفرض وتقدير بلا وجود له في نفسه، وتعينه في الخارج هو تعينه في نفسه فيظهر الوجود الحق به بسبب ظهور تعينه في الوجود الحق بنفسه، وهذا الموطن للعالم يسمى حدوثاً لظهور تعينه في نفسه فيه مرتباً بعضه على بعض بتخصيص المشيئة والإرادة، فإن العالم جميعه في حضرة الوجود الحق سبحانه أزلاً وأبداً متعين أولاً وإجمالاً في مقام ذات الوجود الحق سبحانه، متعينٌ ثانياً تفصيلاً ويقال له: الأعيان الثابتة وهذان التعينان للعالم في الوجود الحق لا في نفس العالم. فالعالم في الوجود الحق لا وجود له بل له العدم لأن الوجود ضد العدم كما أن الثبوت ضد النفي وللعالم الثبوت بلا وجود. فالعالم في الوجود الحق هو الأعيان الثابتة وهو قديم في قديم بهذا الاعتبار، ثم إن العالم الثابت في الوجود الحق بلا وجود له ترتيب في نفسه بمقتضى تخصيص المشيئة والإرادة وتقديم وتأخير في بعضه للبعض، فإذا ظهر وتبين متعيناً في نفسه بالوجود الحق يسمى ذلك حدوثاً لأنه ظهور ما لم يكن ظاهراً ويسمى العالم فيه أعياناً خارجية لظهور تعينها في نفسها في ظهور الوجود الحق متميزاً عنها. وإن أردت زيادة البسط والإيضاح فعليك بكشف الحجب المسبلة شرح التحفة المرسلة للسويدي وبالقول المتين في بيان توحيد العارفين المسمى نخبة المسألة للعارف بالله سيدي عبد الغني النابلسي على التحفة المرسلة للشيخ فضل الله الهندي رحمهم الله ورضي عنهم.

«ومنهم من جعلها سبعة وسماها مواطن فقال: المواطن سبعة: موطن يوم ألست بربكم؟ قالوا: بلى، وموطن الأرحام، وموطن الدنيا، وموطن البرزخ، وموطن الحشر، وموطن الجنة أو النار، وموطن الكثيب...».

«ومنهم من جعلها أربعين وسماها مراتب الوجود أيضاً. وهو العارف بالله سيدي عبد الكريم الجيلي المتوفى سنة ٨٩٩ هجرية قدس الله روحه في رسالة الكهف والرقيم في شرح وفوائد بسم الله الرحمن الرحيم، وهي: ١- الذات الساذج، ٢- العماء، ٣- الأحدية، ٤- الواحدية، ٥- الألوهة، ٦- الرحمانية، ٧- الربوبية، ٨- العرش، ٩- القلم الأعلى، ١٠- اللوح المحفوظ، ١١- الكرسي، ١٢- الهيولى، ١٣- الهباء، ١٤- فلك العناصر ،١٥- الفلك الأطلس، ١٦- فلك البروج، ١٧- فلك زحل، ١٨- فلك المشتري، ١٩- فلك المريخ، ٢٠- فلك الشمس، ٢١- فلك الزهرة، ٢٢- فلك عطارد، ٢٣- فلك القمر، ٢٤- فلك الأثير، ٢٥- فلك الهواء، ٢٦- فلك الماء، ٢٧- فلك التراب، ٢٨- فلك المولدات، ٢٩- فلك الجوهر البسيط، ٣٠- فلك العرض اللازم، ٣١- المركبات، ٣٢- النباتات، ٣٣- الجمادات، ٣٤- الحيوانات، ٣٥- الإنسان، ٣٦- عالم الصور، ٣٧- عالم المعاني، ٣٨- عالم الحقائق، ٣٩- الجنة والنار، ٤٠- الكثيب الأبيض».

«ومنهم من جعلها مائة وسماها منازل السائرين إلى الله تعالى ، يعني بمقتضى الحكم الشرعي المتعلق بأحكام المكلفين في وسعهم وطاقتهم ، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾[1]. وقد ألف شيخ الإسلام أبو إسماعيل عبد الله ابن محمد الأنصاري الهروي الفقيه الحنبلي المفسر الصوفي المتوفى سنة ٤٨١ هجرية في ذلك رسالة ذكر فيها مائة منزلة وسماها «منازل السائرين إلى الحق تعالى» وقسمها على النحو التالي:

«**الأول قسم البدايات**: اليقظة، التوبة، المحاسبة، الإنابة، التفكر، التذكر، الاعتصام، الفرار، الرياضة، السماع».

«**الثاني قسم الأبواب**: الحزن، الخوف، الإشفاق، الخشوع، الإخبات، الزهد، الورع،

---

(١) سورة البقرة: الآية: ٢٨٦.

التبتل، الرجاء، الرغبة.

«**الثالث قسم المعاملات**: الرعاية، المراقبة، الحرمة، الإخلاص، التهذيب، الاستقامة، التوكل، التفويض، الشفقة، التسليم».

«**الرابع قسم الأخلاق**: الصبر، الرضا، الشكر، الحياء، الصدق، الإيثار، الخلق، التواضع، الفتوة، الانبساط».

«**الخامس قسم الأصول**: القصد، العزم، الإرادة، الأدب، اليقين، الأنس، الذكر، الفقر، الغنى، المراد».

«**السادس قسم الأودية**: الإحسان، العلم، الحكمة، البصيرة، الفراسة، التعظيم، الإلهام، السكينة، الطمأنينة، الهمة».

«**السابع قسم الأحوال**: المحبة، الغيرة، الشوق، القلق، العطش، الوجد، الدهش، الهيمان، البرق، الذوق».

«**الثامن قسم الولايات**: اللحظ، الوقت، الصفاء، السرور، السر، النفس، الغربة، الغرق، الغيبة، التمكن».

«**التاسع قسم الحقائق**: المكاشفة، المشاهدة، المعاينة، الحياة، القبض، البسط، السكر، الصحو، الاتصال، الانفصال».

«**العاشر قسم النهايات**: المعرفة، الفناء، البقاء، التحقيق، التلبيس، الوجود، التجريد، التفريد، الجمع، التوحيد...».

«ومنهم من أبلغها إلى ألف مقام، قال أبو بكر الكتاني: إن بين الحق والعبد ألف مقام من نور ظلمة. ومنهم من أبلغها إلى سبعين ألف مقام وسماها حجباً، ومنهم من أوصلها إلى مئة ألف مقام. قال الإمام الشعراني رضي الله عنه في المنن الكبرى: وأمهاتها مئة ألف مقام وخاصتها ألف مقام».

وفي ختام بحثنا هذا نقول: إن الولاية الإلهية في الدين الإسلامي الكامل الجامع لما تقدمه من شرائع سماوية ناسوتية مادية ولاهوتية معنوية هي عامة في كل إنسان لكونه تعالى

خلقه في أحسن تقويم بيدي الجلال والجمال على صورته الكمالية الرحمانية واختصه من بين مخلوقاته بسائر شؤونه الحقية وكلماته الخلقية، وكان الدين الإسلامي بأركانه الثلاثة: الإسلام والإيمان والإحسان، الشريعة والطريقة والحقيقة، العبادة والعبودية والعبودة، المقابلة لعوالم الملك والملكوت والجبروت الوجودية الإطلاقية والمقابلة لعوالم النفس والقلب والروح البشرية التقييدية هو وسيلة الإنسان لتحقيق هذه الكمالات المودعة فيه، فإذا تم له ذلك كان وليّ الله المخصوص بقربه وكمال محبته وبوراثة حقائق أنبيائه ورسله مراداً بقوله: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾، نسأل الله أن يجعلنا من خصوص أوليائه وأن يحققنا بما أودع فينا من كمالاته وليس ذلك على الله بعزيز، والحمد لله رب العالمين.

التجربة الدينية حول
المكان رمزية المكان والقداسة الكونية

الدكتور خنجر حميّة

مدخل

لا ينطوي هذا العنوان على أي تلميح إلى كون المعالجة التي أنا بصددها هنا تقصد إلى تكوين رؤية حول المكان الديني بالمعنى الاصطلاحي والمتعارف للكلمة، أعني ذاك الحيز الذي يضطلع بوظيفة تأكيد بعد روحي أو معنوي لتقليد لاهوتي ما، أو لحدث تاريخي ذي مغزى قداسوي. أو ذاك الحيز الذي ينطوي على معنى كونه المساحة التي تؤدى فيها الشعائر والطقوس وتنجز مراسم العبادة.

إن مثل هذا الانشغال مستبعد هنا. وهو له حيزه الخاص، ومجالاته، وميادينه. وهو يتنوع بتنوع المنظور الذي يرى عبره ومن خلاله... كالمنظور الفقهي، التاريخي، الجمالي، الأنتروبولوجي... إلخ. إن اهتمامي هنا ينصبّ على التالي: إلى أي مدى يتبدى المكان لشخص منخرط في تجربة دينية كحيز مميز وخاص؟ وكيف تتكشف أمام الوعي الديني واقعيته؟ ووفق أية آليات نفسية وشعورية تتم مقاربة المكان والانخراط في تأمله أو العيش فيه وملامسته؟ وما هي الآفاق الوجودية والدلالات الكونية والسياقات الكوزمولوغونية التي تتبدى وتنكشف ويُعلنُ عنها المكان في صميم كل تجربة دينية؟ وبعبارة أُخرى: ما أود أن أتبصره هنا وأكشف عنه هو تلك الدلالات الوجودية العميقة أو المعاني التي تنيطها مثل هذه التجربة بالمكان، والآليات الشعورية والنفسية أو التوترات الروحية الداخلية في كل تجربة دينية، والتي تحيل من خلالها هذه التجربة المكان من مجرد حيز طبيعي متجانس تتساوى أجزاؤه وتتماثل وتتصف بالرتابة والحياد، وتتجرد من كل معنى أو مغزى أو دلالة

سوى ما يتبدى في سياق وجودها الطبيعي الخاص، إلى حيز غير طبيعي أو فوق طبيعي ولا متجانس ومنطوٍ على انكسارات مختلفة وتوترات[1] وتمتلئ بالمعاني والمغازي والدلالات، التي تتجاوز حدودها كأحياز طبيعية لتتحول من مجرد فراغ أو عماء إلى كون، وظهور وامتلاء.

وإذا شئت أن أصوغ ذلك المنظور في سؤال قلت: كيف يتسنى للإنسان المتديِّن، ووفق أية شروط نفسية وروحية، ومن خلال أية آليات وطرائق، تتفاوت أجزاؤه وتختلف وتتميز باللاتناسب، وبأية أدوات أو وسائل، وارتكازاً إلى أي منظور، أن ينقل المكان من كونه شيئاً محايداً وجزءاً من كتلة طبيعية متناسبة، أو من كونه حيزاً فحسب، إلى دائرة الكينونة والأفق الوجودي والكوزمولوغوني للعالم، ومن دائرة الطبيعي المجاور إلى ما فوق الطبيعي والمفارق، المتصعد، والمتعالي؟

سوف أحاول هنا بإيجاز أن أستشرف كل ذلك، وأن أوضح الكيفية التي من خلالها يتبدى المكان أمام الوعي كحيز كوني، وأن أفحص- في إطار تحليل طبيعة التجربة الدينية - التأمل الأعمق في المكان باعتباره تجلياً للمقدّس، وكانبثاق للكينونة، وكظهور للواقعي بامتياز في خضم العماء.

١- المكان كحيز لتجلي المقدّس:

أ- الإنسان المتدين والمكان المقدّس:

ترتبط حياة الإنسان المتدين بالمقدّس ارتباطاً جوهريّاً لا فكاك منه. وهو يدرك إدراكاً عميقاً مباشراً أن المقدس يعادل الحقيقة بامتياز، ويساوي الكينونة والقوة. وتعني كل قوة مقدّسة بالنسبة إليه في آن واحد الخلود والحقيقة والفاعلية. ولأجل كل ذلك فإن الإنسان المتدين يطمع ويجاهد نفسه ليبقى أكبر قدر ممكن في عالم مقدّس؛ لأنه بذلك يعيش في عالم حقيقي مشبع بالواقعية وبالكينونة، وممتلئ بالقوة وبالحقيقة، يساهم هو في خلقه وتشكيله

---

(١) لاحظ مثل هذه التوترات بتعمق كبير في: باشلار، غاستون، جماليات المكان، تج. غالب هلسا، ط٢، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٤ م، ص ١٧٠ وما بعدها (الفة المتناهي في الكبر).

وإعادة تكوينه، ويمنح المكان من جهة أخرى أفعاله وتجاربه الشخصية الهدف والقصد، ويكفل له تجنب الوقوع في خضم الإحساس بالعبث واللاجدوى، وفي توتر السطور بالنسبية والرتابة.

والإنسان هذا الذي تملؤه الرغبة في العيش في مناخ مشبع بالقداسة، إنما يعلم بالمقدّس ويلتقطه، ويشعر به ويدركه؛ لأن الأخير يظهر ويبدو[1] كشيء مخالف تماماً للطبيعي-الدنيوي؛ ومثل هذا الظهور هو في حقيقته شيء يشبه التجلي بل هو عينه، ولا نحتاج في معرض الحديث عنه وإبلاغه ووصفه إلى أزيد من هذا اللفظ. وإذا كان المقدس إنما يعلم لأنه يظهر، وإذا كان ظهوره هو تجليه، فإن الإنسان المتدين يعلم بالمقدس لأنه يعاينه في مجالات تجليه؛ حيث يُظهر المقدس نفسه كشيء مختلف تماماً ومتمايز عن كل سياق أرضي، ويتبدى في عالمنا كحقيقة من نظام آخر غير الحقائق الطبيعية...وبعبارة أخرى: إن معنى أن يتجلى المقدّس في التاريخ ويظهر بالنسبة لإنسان متدين، أو يعلم هو أن بعض ما هو مقدس يُظهر لنا نفسه في سياق أشياء العالم الطبيعية، وضمن شروطه. وليس ثمة دين في العالم بإطلاق من أكثر الأديان بدائية إلى أعظمها تماسكاً أو أحسنها إعداداً وتنظيماً، إلا وهو متشكل في جزء جوهري منه - إن لم يكن في كليته - من تراكم تجارب الإنسان مع المقدس أو مع الوقائع المقدسة حينما تتم معاينتها في مراتب كشفها عن ذاتها وظهورها وتجليها في حدود السياق العام لأشياء هذا العالم وأحداثه، كأن يظهر المقدس نفسه مثلاً في موضوع ما... كحجر أو شجرة، أو عصاً، أو في تجربة طقسية روحية؛ كالحلم والرؤيا.. أو في ظاهرة تجسد كامل؛ أعني في تجربة لاهوتية، كتجسد الإله في شخص مثلاً؛ كالمسيح - كما ترى المسيحية -، أو في سحابة غبار، أو كتلة نار كما في التقليد العبراني. ويتكرر مثل هذا التجلي في مدى الزمن، ويتحقق مثل هذا الإظهار بعينه على الدوام. إنه إظهار لشيء ما من كل آخر، أو لحقيقة لا تنتمي إلى عالمنا الطبيعي، في موضوعات تشكل جزءاً لا يتجزأ من هذا الحيز الطبيعي الذي نعيش فيه. لتمنحه إثر ذلك القداسة، ولتسبغ عليه جوهر تعاليها ومفارقتها، ولتسلخه من حدود التماثل الذي يسم جوهره، والنسبية التي يرفل فيها.

لكن شرح طبيعة مثل هذا الإظهار، يقتضي تجاوز تناقض ما بعينه يبدو ماثلاً في البدء،

---

(١) إلياد، مرسيا، المقدس والمدنّس، دمشق، دار دمشق، ١٩٨٨م، ص ٢٩.

وهو أنه كيف يكون الشيء الذي يُظهر المقدس ذاته فيه جزءاً لا يتجزأ من عالمنا، ثم يكون في السياق ذاته موضوعاً لظهور المقدّس وتجليه، وبالتالي مقدّساً؟

إن مثل هذا التناقض يبدو هنا متجاوزاً، ويتم على الدوام تخطيه في كل تجربة دينية واستيعابه. ذلك أنه بإظهار المقدّس نفسه يصبح موضوعٌ ما شيئاً آخر، لكن من غير أن ينقطع عن كونه هو ذاته، وبالتالي فإنه يكمل مساهمته في وسطه الطبيعي المجاور؛ فحجر مقدس مثلاً يبقى حجراً، وهو شيء حسب ظاهره وطبيعته لا يتميز عن الحجارة الأخرى أمثاله، ولا ينقطع المستوى بينه وبين ما يحيط به من حجارة[1]. لكن بالنسبة لأولئك الذين ينكشف لهم حجرٌ على أنه مقدس، أو مجال لتجلي المقدس وظهوره تتحول حقيقته في الوعي وبشكل طقسي ومباشرة إلى العكس؛ أعني إلى حقيقة فوق طبيعية. إن الأمر باختصار بالنسبة لمن لديهم تجربة دينية، هو أن الطبيعة برمتها تبدو قابلة للتكشف بصفتها قداسة كونية، بمعنى أن الكون في كليته من منظور هؤلاء هو شيء يمكن له أن يصبح تجلياً قدسيّاً.

إن مثل هذا المدخل ضروري؛ لأنه لا يستقيم من دونه، ولا يتم حديث عن بنية المكان من منظور التجربة الدينية، وأنه كيف يتبدى المكان كتجلٍّ قدسي وكموضوع إظهار، وأنه لماذا يصبح حيز ما مختلفاً ومتميزاً عما يحيط به ويجاوره، وأنه لم ينقطع المستوى ويزول التناسب بينه وبينها؛ ليتشكل بالنسبة إليها كنقطة مفارقة؛ كحيز متصل بالمتصعد، أو المتعالي، أو المقدس المحتجب، وكشيء مشبع بالدلالة، والمعنى، والقوة، والحياة، ممتلئ بالواقعية، والكينونة في خضم النسبية والرتابة. وكنقطة المركز بالنسبة إلى ما يحيط به.

ب- تقنيات تكريس المكان «كيف يتبدّى ظهور المقدس وينكشف»:

إن تكريس مكان ما نقطة ثابتة ومركزاً بإعلان قداسته[2]، لا يتعلق ببساطة بعمل بشري، ولا يستبطن افتراض أن الإنسان إنما ينجح بتكريس المكان بفضل جهده؛ إذ غاية

---

(١) يلاحظ حول هذا الموقف من المكان المنزوع القداسة في: كرانغ، مايك، الجغرافيا الثقافية، تج. سعيد منتاق، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣١٧. يوليو ٢٠٠٥، الفصل السابع. (مكان أو فضاء)، وهو فصل ممتع يبين فيه المؤلف تآكل المكان بمعناه التقليدي، وفقدانه لدلالاته الرمزية.

(٢) إلياد، المقدس والمدنس، ص ٢٩، ٣٠.

ما يصنعه الأخير في السياق، هو أنه يكتشف ظهور المقدس في المكان، أو يستدعيه ليعلن عبر عمل طقسي شعائري تكريس قداسته. فالموضوع إذن يتجاوز قدرة الفرد، ويتخطى طاقاته... ويتصل جذريّاً بالمقدس نفسه. إن الأخير في الحقيقة هو الذي يكرس المكان عبر إظهار نفسه فيه، ومن خلال تجليه وظهوره. وبعبارة أخرى إن البشر لا يفعلون سوى البحث عن المكان المقدس، واكتشافه بمساعدة آيات وعلامات تشكل لشدة امتلائها ووضوحها ومباشرتها شيئاً لا يمكن دفعه أو الشك فيه أو إقصاؤه... «فعندما رأى يعقوب في الحلم في فزان السلم الذي يلامس السماء، وعليه كانت الملائكة تصعد وتهبط، سمع الرب وهو في القمة يقول: أنا الرب إله إبراهيم أبيك وإله إسحق... فاستيقظ يعقوب من نومه وقال: إنه الرب لفي هذا الموضع، وأنا لم أعلم، فخاف وقال: ما أهول هذا الوضع! ما هذا إلا بيت الله، هذا باب السماء، ثم بكى يعقوب في الغداة، وأخذ الحجر الذي وضعه تحت رأسه، وأقامه نصباً وصب على رأسه دهناً، وسمى ذلك الموضع بيت إيل، وكان اسم المدينة لوز»[1].

إذ وكما هو الحال في الرؤيا هنا لم يحتج الإظهار والإعلان إلى تجلٍّ للمقدس بالمعنى التام الكامل لفعل التجلي، ذلك أن علامة من علامات المقدّس كافية لتحقيق فعل الإظهار، والآية: من آياته كفيلة بإسباغ القداسة على مكان ما بعينه، وتكريسه.

ومثل هذه العلامة الحاملة لمدلول ديني تضع حدّاً للنسبية وللتشويش الحاصل من تناسب الأمكنة، إذ ثمة شيء لا ينتمي إلى هذا العالم ظهر بطريقة يقينية وأعلمنا بحضوره. وبحدث كهذا يتم إخطاط توجه، وتقرير سلوك وترسم ملامح طقسية علامة طقسية وشعورية مع المكان، وتجربة انتماء.

وتشكل قصة موسى مع النار والتي قررها القرآن بأساليب عدة مصداقاً لذلك، واضح الدلالة، بيِّن المعنى. ولقد عبّرت آيات قرآنية عن المغزى الذي تحمله العلامة الرمز هنا، وعن الأفق الذي تطلقه أمام التجربة الدينية تحدد بجلاء كيف يتم انكشاف الحقيقة ويزول التردد وتنعدم الحيرة.

---

(١) تكوين، ٢٨.

قال تعالى:

﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى * إِذْ رَأَى نَاراً فَقَالَ لأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى * فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى * إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾[1].

وقال تعالى:

﴿إِذْ قَالَ مُوسَى لأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَاراً سَآتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ * فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[2].

وقصة محمد ﷺ مع القبلة مثال آخر يؤكد هذه الوظيفة للعلامة الدينية؛ الكاشفة عن تجلي المقدس، وعن هذا المنظور.

﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[3].

إن مثل هذا الظهور للمقدس المتكشف عبر علامة أو الآية: يضع حداً للتردد والحيرة ويزيل الالتباس الناشئ من تناسب الأمكنة، ويكشف عن نقطة مركز - نقطة توجه جذرية تنتمي إلى عالمنا لكنها لا تماثله وتقع في خضمّه لكنها تتجاوزه وتتخطاه.

وقد لا تظهر علامة ما تدل على قداسة المكان، وقد لا ينكشف الحيز كمجال لتجلي المقدس فيه من خلال الآية: أو إشارة، حينئذٍ يجري استدعاؤه عبر نوع من التعزيم، تستخدم فيه أحياناً الحيوانات، وهي قد تُظهر طقسيّاً أيُّ الأمكنة هو المؤهل لإقامة معبد أو قرية... أو لتجلي المقدس وظهوره، أو لحضوره وتوطنه.

ويظهر مثل هذا النمط من التعزيم في كثير من التجارب الدينية مع المكان. وقد يفهم هذا المعنى في ما رواه ابن هشام من قصة بناء مسجد المدينة قال: بعد أن كانت كل قبيلة تدعو النبي ﷺ إلى دارها أشار - رسول الله ﷺ - إلى ناقته وقال: «خلّوا سبيلها فإنها

---

(١) سورة طه: الآيات: ٩، ١٠، ١١، ١٢.
(٢) سورة النمل: الآيتان ٧، ٨.
(٣) سورة البقرة: الآية: ١٤٤.

مأمورة» فانطلقت فلما بركت ورسول الله ﷺ لم ينـزل، وثبت فسارت غير بعيد ثم التفتت خلفها، فرجعت إلى مبركها أول مرة، فبركت فيه، ثم تحلحلت [تحركت)] ورزمت [قامت من الإعياء]، ووضعت جرانها [صدرها وحلقها الذي يلامس الأرض]، فنـزل عنها رسول الله ﷺ... وسأل عن المكان... ثم اتخذه مسجداً»[1].

إن تجلي المقدس، أو ظهور علامة في مكان، أو استدعاءها وتطلبها إنما يتم، كما هو واضح، لوضع حد للتوتر الذي تثيره النسبية وللقلق الذي يغذيه عدم التوجه، وبإيجاز لإيجاد نقطة استناد مطلقة ومركز. إن رغبة الإنسان المتدين في العيش في القداسة، لا تجعله وحدها قادراً على تكريس مكان بمفرده. إن ذلك يدفعه إلى تلمس ظهورات المقدس وتجلياته، أو تبصر آياته وعلاماته، أو استدعاء حضوره طقوسيّاً. وهو بذلك إنما يحاول اكتشاف الحقيقي والواقعي ليقيم ضمنهما، وينعم في ظلالهما بالشعور بالقوة والقصد، ولينفتح من خلالهما على السماء، أعني حيث يكون انقطاع المستوى بين المكان المقدس وغيره من الأمكنة (الأحياز) أمراً متحققاً رمزيّاً، وحيث يصبح التواصل مع العالم الآخر المتصاعد من خلال هذا المكان عبره ممكناً طقوسيّاً وشعائريّاً كما سيأتي.

٢- الدلالة الأنطولوجية والكوزموغوجية (النشوء كونية للمكان المقدس):

أ- المكان المقدس «اللا تجانس وانقطاع التناسب»:

إن المكان من منظور الإنسان المتدين حيز لا متجانس، إنه يحتوي على انكسارات وانقطاعات. ثمة أجزاء في المكان مختلفة نوعيّاً عن بعضها... «لا تقترب من هنا، قال الرب لموسى: اخلع نعليك من رجليك؛ لأن المكان الذي توجد فيه هو أرض مقدسة»[2].

﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾[3].

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، طبعة مختصرة، بيروت، دار الريحاني، (د.ت)، ص ٢٥٨.

(٢) خروج، ٣- ٥.

(٣) سورة طه: الآية:١٢.

ثمة إذاً حيز مقدس ذو دلالة ومعنى، تم تكريسه كذلك عبر تجلٍّ إلهي، تمثل في خطاب مباشر لموسى، وفي لقاء مكاشفة وإيحاء شخصي. إن كل مكان يتبدى كحيز لتجلي المقدس، ويتحقق فيه بذلك انقطاع في المستوى بينه وبين ما يجاوره في الأحياز يتكرّس منطقة من وسط كوني تصبح مختلفة نوعيّاً. وتوجد في الجانب الآخر من الصورة أمكنة غير مكرّسة، وبالتالي بلا معنى أو قوام أو دلالة، لا شكل لها ولا حدود وتغيب تفاصيلها في خضم النسبية والتجانس[١].

إن عدم التجانس الذي يولده في المكان تكريس حيز ما، عبر ظهور المقدس فيه، يتبدى في الواقع على شكل تعارض أنطولوجي، بين حيز كوني مقدس – هو الحقيقي فقط، وهو الموجود الواقعي على وجه الدقة، وهو الذي يتمتع بالكينونة (كون- مكان) – وحيز آخر مبعثر، لا امتداد له، ولا شكل محدداً يتخذه، غارقٍ في النسبية والفراغ، فاقدٍ للقوام والدلالة يحيط بالمكان المقدس ويحفه.

ومثل هذا التعارض بين الحيز المقدس والحيز الطبيعي، لا يعني أن ثمة مكانين متعارضين في الحقيقة، بل في الخصوصية والوظيفة؛ أعني أن للحيز ميزتين: ميزة تأتيه من كونه موضوعاً لتجربة دينية ولتأمل طقسي، ومجالاً لتجلي المقدس وظهوره، وميزة تأتيه من كونه عنصراً من عناصر الطبيعة، أو جزءاً من أجزائها؛ بحيث يتبدى المكان، أو الحيز من منظور طبيعي متجانساً وحيادياً، وكمشهد لا انقطاع في مجمل مستوياته. إنه مكان هندسي يمكن أن يتبدى ويتحدد في أي اتجاه مهما كان ومن أية نقطة، من دون أن يكون هناك فارق نوعي بين أجزائه يتأتى من جهة بنيته الخاصة.... إن ثمة تجربتين إذن مع المكان، تجربة الإنسان المتدين الذي ينظر إلى العالم بعين القداسة، وتجربة الإنسان الذي يضطلع لوحده بعبء وجود دنيوي خالص ومجرد عن كل افتراضات ومسلمات دينية، ويمعزلٍ عن أية تجربة من هذا القبيل[٢].

---

(١) إلياد، مرسيا، المقدس والمدنس، تج: عبد الهادي حسن، دار دمشق: دار دمشق، ١٩٨٨م، ص ٢٥ ، ٢٦.

(٢) يلاحظ: جورج بالانديه، التيه، تج: محمد إبراهيم، دمشق، وزارة الثقافة، ٢٠٠٠، ص ٦٩. وكذلك:
Maurice Merleauponty، phenomenology de la perception، Paris،Gallimand، 1945. et:
–M.S. L'invention du quotidien. T1. Arts de paire، Paris Gallimand. 1990.. –Marc O، Non–lieux– introduction a une anthropologie de la surmodernité، Paris، seuil 1992. et:
– Georges. B. pouvoir et modernité، Paris، Fayard، 1985. ch 6.

إذن ينجز المكان من منظور الإنسان المتدين وظيفتين أنطولوجيتين في كل تجربة دينية، إنه يحقق انقطاع المستوى، أو يزيل تجانس المكان، ويقيم بذلك تضاداً بين المكان واللامكان، بين المحدود واللامحدود، بين المتجانس واللامتجانس، الحقيقي وغير الحقيقي، بين النظام والعماء. ويدفع بالتالي إلى توطيد فكرة أن مظهر المقدس يبني العالم أنطولوجياً[1]. وهو يكشف من جانب آخر في داخله، وجوهره عن حقيقة مطلقة تجعل منه نقطة ارتكاز بدئية (أولية أو أساسية)، هي المركز بالنسبة إلى ما يحيط بها، وهي السرة التي منها يتحدد الامتداد المكاني[2] ويتشكل العالم (عالمي ،عالمك). إن تجليات المكان المقدس تلغي تجانس المكان، وتكشف عن نقطة ثابتة هي المركز، هي التي تمسك الحيز من أن يغرق في العماء واللانظام والفوضى واللاتشكل، وتسمح بإقامة تناظر بين مستويات الأكوان، (أرضي– سماوي) وتفسر الرغبة الشديدة التي تتبدى في كل تجربة دينية في تصور العالم الموضوعي، الذي نسهم في تكريسه من نقطة مقدسة ثابتة كعالم خاص بنا، من خلال السكن فيه والإقامه ضمنه، نساهم في خلقه أو تجديده كنموذج للعالم الآلي، وتسمح لنا كذلك برؤية تجاربنا كممارسة لإعادة تكرار فعل الخلق البدئي الأول للعالم من نقطة ثابتة – بإخراج الكون من العماء – من خلالها يتحقق تمدده وانتشاره. وها نحن ذا سوف نحاول إيضاح هذه الأفكار...

ب– الاستعادة الطقسية لقداسة العمل الإلهي «في صنع المكان وسكنه وتجديده»:

قلنا مراراً: إن العالم يتكشف للإنسان المؤمن بصفته قداسة كونية، وأن الكون في كليته يمكن له أن يصبح تجلياً قدسياً. ذلك أن الكون في مجمل أشيائه وأحداثه صنع إلهي، تم تكوينه في العماء، وخلقه من نقطة بدء. إنه نموذج متعالٍ للمسكن. إنه مسكن الإله (الآلهة)، ومجال فعله وإبداعه، ولأجل ذلك فهو مفعم من هذا المنظور بالواقعية وبالحياة، ويتمتع بأسمى ما تكون المعاني والدلالات قدسية وسموّاً. ولأن الإنسان المتدين شغوف بالعيش في ظلال

(١) حول أن كل المجتمعات التراثية – الدينية تنظر إلى عالمها كأنه عالم صغير منظم، وأنه عند حدوده يبدأ المجهول، والعشوائية، والموت يلاحظ: بتبصر: إلياد، مرسيا، صور ورموز، تج: حسيب كاسوحة، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٩٨، ص ٤٦– ٤٧.

(٢) سنتحدث قليلاً فيما يلي عن المعنى الرمزي للسرة. وأنه كيف يتم الرمز إلى المكان المقدس على أساس أنه السرة بالنسبة إلى ما يحيط به ويجاوره.

مثل هذا العالم، مندفع في الانخراط في الإحساس بواقعيته، وفي الامتلاء من حقيقته، فإنه يستعيد طقسياً تمثيل فعل الخلق هذا، وحضور المقدس في مستويات الأكوان وتجلي فاعليته في المكان – الكون في مستوى وجوده الطبيعي؛ أعني في عالم الإنسان الخاص. فهو إذن يحاول أن يقلد طقسياً الخلق في البدء من نقطة بدئية، تصبح بالنسبة إليه مركز العالم (عالمه الخاص)، بتكريسها مكاناً للقداسة، أو حيزاً يتجلى فيه المقدس أو يبدو ويظهر. أو بعبارة أخرى يحاول الإنسان خلق عالمه من نقطة بدئية هي التي ظهر المقدس فيها، بحيث يكون تشكيل العالم الخاص للإنسان منها في محيط متناسب وغير منتظم ومشوش ، كتقليد لعمل إلهي خلق العالم في العماء واللانظام من نقطة بدئية[1].

إن مثل هذا التكريس للمكان المقدس يحقق الشعور بالانتماء، وبالامتلاء بالكينونة وبالقوة والحقيقة، ذلك أن ما يكرس على أنه المكان المقدس عبر اكتشاف تجلي المقدس فيه هو مكاننا، أو بعبارة أخرى عالمنا، وفيه يتوج التعارض بين إقليم مسكون، ومنظم، ومكون، وبين الفراغ المجهول، الذي يمتد وراء حدوده. ثمة من جهة كون، ومن جهة أخرى عماء[2]. وكل إقليم مسكون هو كون، وهو كذلك؛ لأنه تم تكريسه مسبقاً بتجلي المقدس فيه في نقطة هي المركز بالنسبة إليه؛ ولأنه يكمل من جانب آخر العمل الإلهي؛ أو لأنه يشكل الفتحة إلى العالم الأعلى كما سيأتي. ويرتكز كل ذلك على اعتبار العالم شيئاً سبق أن ظهر المقدس في داخله؛ حيث جعل في النتيجة انقطاع المستويات في الأحياز أمراً ممكناً، وبالتالي شيئاً قابلاً للإعادة عبر اكتشاف ظهور المقدس فيه، أو استدعائه طقوسيّاً. وبتكريس المكان كذلك نصنع عالمنا عبر عملية رمزية تقلد فعل الخلق الأول في العماء.

ويتبدّى مثل هذا المغزى لتقليد فعل الخلق الإلهي في استعادة رمزية للعناصر التي شكّل الإله العالم منها في بدء الخلق الأول.

«إن بناء معبد للنار عند الهندوس في مكان محدد مثلاً يكرس إقليماً ما مقدساً، وبالتالي يجعله كونيّاً، بمعنى أنه إعادة خلق طقوسي على مستوى الكون الأصغر للخليقة. ويتبدى هذا المغزى للفعل البشري في المكان كتقليد لعالم سماوي في الدلالات الرمزية للأشياء.

---

(١) إلياد، المقدس والمدنس، ص ٣٣، ٣٤.

(٢) ينظر: بلانديه، التيه، ص ٣٥.

فالماء الذي يجبل به الطين رمزاً للماء البدئي، والطين رمزاً للأرض، والجدران الجانبية للمكان ترمز للجو وللفضاء... والإنشاء الذي تصاحبه مقاطع شعرية وترانيم يعلن بوضوح ما هي المنطقة الكونية التي يبدأ خلقها رمزياً»[1]. إن واقعية المكان، ومعناه وامتلاءه إنما تتأتى إذاً من علاقة ما تربطه بالقداسة من جهة، ومن كونه يشكل موضوعاً لإعادة فعل الخلق الإلهي رمزيّاً وتكراره من جهة أخرى. وهذان الأمران هما اللذان يمنحانا الإحساس بعلاقة جذرية مع المكان وبالانتماء، ويحققان المغزى الوجودي لشغله وعمارته وهذا يعني أن إقليماً مجهولاً غريباً غير مشغول، ولا يتبدى المقدس من خلاله، ولا أُظهر فيه ذاته، ليس عالمنا.. وهو عبارة عن صورة رمزية للطابع اللزج والبدائي.. والفارغ.. واللامتشكل للعماء. وبإشغاله والإقامة فيه وتكريس قداسته كمكان لتجلي المقدس نحوله رمزيّاً إلى كون بإعادة فعل النشوء الأول طقوسيّاً. إن حيِّزاً ما؛ لكي يصبح عالمنا، يجب أن يخلق بإشغاله، والإقامة فيه، وتكريسه مكاناً مقدساً. وكل خلق من هذا القبيل له نموذج مثالي بدئي هو خلق العالم من قبل الإله (الآلهة).

ولقد تبين مثل هذا المغزى للسكن في مكان ولإسباغ القداسة عليه، وبالتالي الإحساس بامتلاكه وصنعه وتكوينه كعالم خاص (بنا) (بي)، في تجارب دينية شتى، وفي سلوك استيطاني. فالمستوطنون في إيزلندا بإقامتهم هناك، واستصلاحهم الأرض لم يكونوا يعتبرون هذا المشروع عملاً بشريّاً خالصاً ودنيويّاً، ولم يكن كدهم وعناؤهم بالفعل سوى تكرار أو إعادة لعمل بدئي، وتمثيل طقوسي للتحول من العماء إلى الكون بعمل إلهي للخلق يتم استدعاؤه، واستعادته بشغل الأرض الصحراوية. إن ذلك ببساطة إعادة طقسية لعمل إلهي؛ من خلاله يصنع الإنسان عالمه الخاص كشبيه بالعالم الذي خلقه الإله، ونظمه في العماء بإعطائه بنية وشكلاً وحدوداً ومعايير من نقطة مركز أولية.

لقد أصبح استصلاح أرض أو افتتاح إقليم وشغله - سواء كان خالياً أو مشغولاً بكائنات بشرية أخرى - والإقامة فيه وتكريسه في تجارب دينية شتى عملاً يكرر فعل الخلق البدئي. وكما لم يتحقق العالم إلا بفعل خلق إلهي، فما يسمى عالماً هنا ليس عالمنا، ولا يكون لنا إلا بخلقه؛ أي بتكريسه مجدداً كمكان مقدس.

---

(١) إلياد، مرسيا، صور ورموز، ص ٤٩؛ وكذلك المقدس والمدنس، ص ٣١.

يتبدى مثل هذا السلوك الديني كذلك تجاه الأرض المجهولة في مجتمعات حديثة أو شبه حديثة. يعني النزوع الديني هو المشكل لمجمل تجاربها ورؤيتها للكون وللعالم.«إن الفاتحين الإسبان إنما أقاموا في الأقاليم التي اكتشفوها في القارة الجديدة وفتحوها باسم يسوع.. ولقد كان نصب الصليب يكرس الحيز كمكان مقدس، وكان ذلك يعادل بالنسبة إليه ويماثل نوعاً من ولادة جديدة للمكان باعتباره عالماً خاصّاً بالذي يشغله. والبلاد المكتشفة هذه كان يعاد تجديدها أو خلقها طقوسيّاً عبر تكريسها مقدسة بالصليب». ومثل هذا السلوك الرمزي يكشف في بنيته كل تجربة دينية مع المكان عن كل تكوين لأقاليم مجهولة... أعني جعلها كونية هو دائماً تكريس، والأخير في الحقيقة تنظيم للمكان وإعادة خلق. وهو يشكل في جوهره تكراراً لعلم إلهي نموذجي. وإعادة خلق كهذه تفترض قراراً حيويّاً يحقق تواصل الجماعة وارتباطها وتماسكها. والأعمال التي يتم إنجازها في المكان تفترض اختياراً وجوديّاً؛ أعني اختبار العالم الذي نكون على أهبة الاستعداد للاضطلاع بشأنه؛ أعني بخلقه وتشكيله. إن القرار الذي يتخذه الإنسان ببناء عالمه الخاص من نقطة مركز لقرار خطير إذن حتى بالنسبة لوجود الإنسان الذي يتضمنه[1]، إنه قرار يرتبط بخلق عالمي الخاص، وتحمل مسؤولية دعمه وإعادة تجديده وتوسعته، ليتكرس العالم «عالمنا» الذي نصنعه؛ كمثال لعالم نموذجي إلهي، وليكون شغلنا له مشاركة في قداسة العمل الإلهي واستعادة طقوسية رمزية له.

ج– امتداد العالم – المكان من نقطة المركز:

إن العالم المقدس هو العالم الحقيقي كما يتبدى للتو. وهو يوجد دائماً في المركز، حيث يتحقق انقطاع المستوى، مع جملة ما يحيط به من أحياز. ويتحقق الاتصال بين مستويات الأكوان، أرضي، سماوي... دنيوي – مقدس. والأمر هنا يتعلق بكون كامل مهما كان اتساعه، ويتم تمثيل هذا الكون بأماكن بعينها، «فأورشليم مثلاً، أو مكة، أو جبل الجلجلة تمثل كلها لا على التعيين صورة كونية... بمعنى أن صورة الكون تتكرر هنا في عالم مسكون.. وهي تشكل بالتالي مركز العالم».

(١) إلياد، مرسيا، المقدس والمدنس، ص ٣٢ . ورسالة إلى الكورنثين، ٧– ١٧. «يسوع انقضت الأشياء القديمة، وها هي كل الأشياء أصبحت جديدة».

إن رغبة الإنسان المتدين في العيش في عالم مقدس، المركز، في نقطة ثابتة، ليكفل لنفسه الاتصال بعالم القداسة؛ أي بالمتصاعد، هي في الحقيقة تعبير عن حاجة للوجود بشكل دائم في عالم كلي ومنظم في كون؛ في عالم يتولد من مركز؛ من نقطة ثابتة هي مكان تجلي المقدس، وهي السرة التي انطلاقاً منها يتوسع المكان، أو يتشكل، أو يخلق... وفي مثل هذا التصور لمكان وجودنا (لعالمنا)، يتجسد تمثيل فعل الخلق البدئي. فقدس الأقداس في التقليد العبراني «بدأ خلق العالم كجنين، وهو كالجنين تماماً، ينمو بدءاً من السرّة، ومنها انتشر في كل الاتجاهات وتوسع. وبما أن سرة الأرض ومركز العالم (عالمنا) ليس سوى المكان المقدس أو الأرض المقدسة، فإن (عالمنا) – حسب التقليد ذاته– خلق من صهيون، وأن صخرة أورشليم هي صخرة أساس الأرض؛ وهي السرّة؛ ونقطة الوسط؛ لأنه منها انبسطت الأرض برمتها»[1].

ومكة هي أول بيت وضع للناس، لم يوضع قبله بيت، وأن الأرض دحيت من تحتها؛ أي بسطت وانتشرت وتكونت، فهي وسط الأرض ومركزها، والنقطة التي نما منها العالم (عالمنا). إن كل حركة خلق بشري إذن تعيد الخلق من نقطة المركز (السرة). وعلى طبق صورة العالم الذي خلقه الإله والذي يتطور كذلك من نقطة بدئية ويمتد نحو الجهات الأربع الرئيسية، يشاد المكان أو تبنى القرية... أو يشكل العالم ويخلق؛ ليشكل صورة تصالب، حيث نقطة الالتقاء هي الوسط الذي يبدأ منه الخلق التكويني ويتوسع، «ولقد كانت جماعات دينية تترك في وسط القرية غالباً مكاناً فارغاً، ليرفع فيه فيما بعد مكان العبادة»[2].

إن تصوراً كوزموغونيّاً (نشوء كوني) كهذا، يمثل عالمنا بالكون على سعته، ويناظر بين تشكيلنا لهذا العالم؛ بسكناه، وبعمارته، وشغله، وإعادة تجديده وخلقه وبين الخلق الإلهي للعالم. إن فعلنا ليس سوى احتذاء رمزي لصنع بدئي أولد العالم وكوّنه من نقط بدء، وأخرجه من العماء.

وفق هذا المنظور لا يعود عالمي مجرد مكان للسكن، بل هو العالم الذي أكوّنه محتذياً فيه

(١) إلياد، مرسيا، المقدس والمدنس، ص ٣٥، ١٠-١٢٩.

(٢) المصدر نفسه. ص ٣٧.

حذو الخلق النموذجي؛ أعني حذو الفعل الإلهي... وكل تكريس لمكان يعادل - وفق هذا التصور- في حقيقته بداية حياة جديدة، وكل بداية هي تكرار لنقطة حياة بدئية؛ حيث رأى العالم النور لأول مرة.

وبما أن المقر يتمثل هذه الصورة الكونية ويستعيدها فهو يتمتع بالقداسة؛ لأن الأمر هنا لا يتعلق بحيّز هندسي، بل غير وجودي ومقدس، يستند إلى بنية أخرى مختلفة، ويكون قابلاً إلى ما لا نهاية له من انقطاعات، وانكسارات، أو تفاوتات وتمايزات، ويتشكل كنقطة من خلالها يتحقق الاتصال بالمتصاعد أو بالإلهي.

د- المكان المقدّس والاتصال بالمتصاعد:

لفتنا إلى أن هذا الوعي للمكان المقدَّس من منظور التجربة الدينية، يكشف عن وظيفة كوزموغونية للمكان. ذلك أن تجلي المقدَّس الذي يكرّس حيّزاً ما بعينه مقدساً لا يحدث انقطاعاً في مستويات المكان، ويخلق شعوراً بالانتماء إلى (العالم الخاص)، الذي يتم تكوينه وخلقه انطلاقاً من نقطة يشكل تكريسها استعادة طقوسية لعمل الخلق الأول البدئي، الذي أخرج الكون من العماء انطلاقاً من نقطة فحسب، بل كذلك يفتح باباً إلى السماء، وينجز اتصالاً بالمتعالي والمتصعد والفائق. إنه معبرنا إلى العالم الأعلى... عالم الإله... الكائنات السماوية... وهو الذي من خلاله على وجه جلي يمكن للمفارق - المتعالي أن يتجلى في التاريخ، أو أن ينزل إلى الأرض. وعبره يمكن للإنسان أن يصعد طقوسيّاً (ورمزيّاً) إلى السماء.

ولقد كان يتم التعبير عن مثل هذه الرمزية للمكان المركز بأساليب متعدِّدة، فهو فتحة أو باب إلى السماء «فخاف وقال: إنه الرب لفي هذا الموضع،... ما هذا إلا بيت الله، هذا باب السماء»[1]. وهو الشجرة المقدَّسة، أو العمود الكوني، أو السلم في كثير من

---

(١) تكوين، ٢٨. وفي القرآن الكريم: ﴿وفتحت السماء فكانت أبواباً﴾. ونحن نقصد هنا التصوير لا المغزى المباشر.

التجارب الدينية والطقوس[1]. وهو القبة المدببة أو المحدبة التي تشكل وتصنع على صورة السماء مع ما فيها من كائنات عليا ملائكية (المساجد، الكنائس، الكاتدرائيات). «ولقد كانت تنشأ المعابد في ديانات متنوعة على صورة سماوات أو طبقات، يستطيع الكاهن من خلال الصعود عبرها وتسلقها بلوغ ذروة العالم، ليلامس العالم الأعلى. إن صعوده الطقسي يرمز إلى سَفَر وجدي إلى مركز القداسة، وبوصوله إلى السطح الأعلى يحقق الكاهن انقطاع المستوى، فيدخل منطقة طاهرة تفارق العالم الدنيوي»[2]. إن مثل هذا المكان المقدَّس (المعبد) يجعل تصعد العالم الدنيوي أمراً ممكناً، ويكشف عن أن الإنسان المتديّن كما لا يستطيع العيش في عالم غير مقدَّس، فإنه لا يستطيع العيش من غير تواصل مع السماء، وبدون فتحة إلى الأعلى يجسّدها رمزيّاً المكان المقدَّس. وفقدان مثل هذه الفتحة يعني العيش في العماء، وفي الفوضى واللانظام، والقلق. وما أن يفقد الإنسان المتديّن التماس مرة مع المتصاعد، حتى يسيطر عليه إحساس عارم بأن الوجود في العالم أصبح بالنسبة إليه غير ممكن. وإحساس كهذا يساوي في حقيقته الاستسلام إلى الموت، والفراغ، والعدم.

وإذا كان المكان هذا هو النقطة التي يتحقق فيها التواصل بين عالمنا وعالم السماء، فلا بدَّ أن تكون في وسط العالم – أعني في المركز كما مرّ سابقاً – وهو لا يمكن له إلا أن يكون كذلك، ليمتد حوله العالم القابل للسكن، ويستمد منه نظامه وكينونته[3].

وبما أنه كذلك، فإنه يلامس السماء نوع ملامسة، ويتميز باعتباره النقطة الأكثر علواً في العالم والأعظم رفعة ومكانة، وينسحب ذلك على الأقاليم التي تحيط به، وتمتد من حوله والتي تشكّل (عالمنا). ولأنها تستمد منه الرفعة والعلو فلذلك هي البلاد الأكثر علواً وارتفاعاً. «إن جبل جيريزيم في التقليد اليهودي هو المكان الأكثر رفعة، ولذلك لم

---

(١) ينظر: إلياد، صور ورموز، ص ٥٠، ٥١.
وبتوسع:
Eliade, M. le chamanisme et les techniques de l'extase, payot, 1951, p. 244.
والمقدس والمدنس، ص ٤٠.

(٢) إلياد، مرسيا، المقدس والمدنس، ص؟ وصور ورموز، ص ٥٤. و chamanisme، p. 248

(٣) إلياد، صور ورموز، ص ٤٩. ويقارن: أسطورة العودة الأبدية، تج كاسوحة، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٩٠، ص
Eliade, Traité o l'histoire des religions, p. 96, 236,29.

يغمره الطوفان، وإن الصخرة التي بني عليها المعبد كانت سرة الأرض، وهناك هو وسط العالم، وعنده يتحقق الانقلاب أو المدار الشمسي الصيفي، ويسقط نور الشمس عامودياً من السماء»[١]. ومكة هي أكثر الأمكنة علوّاً في الأرض؛ لأن النجمة القطبية تشهد بأنها توجد «واجهة لوسط السماء؛ وأن الأرض دحيت من تحتها عند بدء التكوين. والجلجلة في التقليد المسيحي توجد في قمة الجبل الكوني فهي أعلى مكان في الأرض. وحسب التقاليد الفارسية فإن إيران قلب العالم، ولأجل ذلك فهي الأكثر قيمة بين البلدان، وشيز – قدس الإيرانيين – لكونها وجدت في مركز الدنيا، فإنها المكان الأصلي للقوة الملكية، وهي في الوقت عينه مسقط رأس زردشت»[٢].

إن الشعور العام الذي تعبِّر عنه مثل هذه المعتقدات على تنوعها، وتكشف عنه هو أن عالمنا المقدس [عالمي الخاص] هو الأكثر قرباً من السماء والأشد ارتفاعاً وعلوّاً، ومن هنا (من عالمي) يمكن الاتصال بالعالم الإلهي طقسياً والعبور نحوه والالتصاق به.

هـ – المكان المقدّس يحفظ نظام العالم، ويبدّد العماء:

والمكان المقدَّس، هذا كما يحقق الاتصال بالسماء، وينبسط منه العالم كنقطة مركز وكوسط، فإن جذوره تمتد عميقاً في الأرض، وتنغرز قاعدته وركيزته في العالم السفلي، الذي هو رمز للعماء واللاتشكل. وانغرازها هذا إنما هو رمز إلى أن المكان المقدَّس يقيم حدّاً بين الكون والعماء، ويحمي عالمنا المتحلّق حوله والمنبسط انطلاقاً منه من الضياع في الفوضى واللاتشكل الذي تقع فوهته تحته مباشرة كفوّهة بركان.

لقد تبدّى هذا المعنى في أعظم الأماكن قداسة في تقاليد دينية شتى، ففي التقليد الإسلامي أن الكعبة هي مركز العالم، وأن حدودها الوجودية تمتد من تخوم الأرض (أي أصلها وجذورها) إلى عنان السماء.

«والمدينة المقدسة في بابل كانت قد أقيمت على باب أبسو. وصخرة المعبد المقدَّس عند العبرانيين كانت تمتد عميقاً في العالم السفلي، وتسد فم التيهوم [التيه]. وهذان المصطلحان

---

(١) بتوسع كبير: إلياد، مرسيا، أسطورة العودة الأبدية، ص ٢٦ و ٢٧. وصور ورموز، ص ٥٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٢؛ والمقدس والمدنس، ص ٣٧.

يرمزان إلى العماء المائي قبل الخليقة، وإلى عالم الأموات، وكل ما يسبق الحياة ويتلوها، وإلى الكيفية المشكلة للمادة الكونية». إن باب أبسو [1]وفم التيهوم لا يدلان فقط على نقطة تلاقٍ بين مستويات العوالم (السماوي، الأرضي، السفلي)، وإنما على فارق وجودي بين هذه الأحياز الكونية. ذلك أن صخرة المعبد التي تغلق فم التيهوم، أو باب أبسو يحدثان انقطاعاً في المستوى بين الكون والعماء، ويشكلان رمزاً لحدود بين الإمكانية والفعلية، بين الموت والحياة. أي أن المعبد (المكان المقدّس) ينجز انقطاعاً بين عالمنا، عالم الكون والقوة والحياة، وبين عالم الظلمات والفوضى، ويحمينا من الانكفاء في العماء، ويحول دون أن يتحول مكاننا – عالمنا إلى حيز فارغ لا متشكل، وبلا معنى، ولا قصد.

والتصور هذا لوظيفة المعبد – المكان يناظر التصور الذي يحمله المتديّن عن وظيفة التكوين بفعل الخلق الإلهي، ذلك أن الفوضى التي يحدثها فقدان المركز – فقدان نقطة توجه – والضياع الذي يسببه، يناظر الفوضى التي تقف على تخوم العالم المنظم والمكون بفعل الخلق الإلهي[2]، والتي يعبِّر عنها في كثير من التقاليد الدينية بالتنين، أو الحية، لأنهما رمز العبث، والخواء والفوضى، والاضطراب، والضياع، والموت. ولأجل ذلك كان ينسب ما يصيب المكان المقدّس من الفوضى، والدمار إلى التنين، «وفي نبوءة أرميا مثلاً على لسان أورشليم: «قد أكلني نبوخذ نصر ملك بابل وأفناني، وجعلني إناءً فارغاً، ابتلعني كالتنين، وملأ جوفه من طيباتي ثم نفاني»[3]. إن الخواء الممتد وراء العالم المكوّن في بدء الخلق، وكذا العماء الذي يحيط به والحاف بحدوده، هو كالغول والتنين، أو الأفعى، أو المياه الكونية، أو الظلمات، أو الليل والموت[4]. وهي عبارات تتكرر في تقاليد دينية؛ لتعبِّر عن الفوضى في قبال النظام المرسخ بفعل الخلق، وعن العماء الذي يحيط بالكون الذي أنشأه العمل الإلهي[5]. وعالمنا يناظر العالم الإلهي ويشاكله، ونشاطنا في تكوين هذا العالم، وصنعه، وتجديده يناظر العمل الإلهي، وهو ليس سوى تنظيم وتكريس، أو تكوين وخلق، وهو يضع حدّاً لبروز العماء، وظهوره، وسيطرته، ولشيوع الفوضى، واللانظام، والاضطراب الذي يوجبه ويقتضيه تجانس الأحياز، والذي يمتد على حدود عالمنا ويحيط به.

---

(١) إلياد، صور ورموز، ص ٥٢ وما بعدها؛ والمقدس والمدنس، ص ٣٨و ٤١ – ٤٢.

(٢) إلياد، صور ورموز، مصدر سابق، ص ٤٧.

(٣) نبوءة إرميا، ٥ ، ٣٤؛ ومزامير سليمان، ١١ – ٢٩.

(٤) إلياد، صور ورموز مصدر سابق، ص ٤٨.

(٥) المصدر نفسه.

فالمكان المقدَّس إذن، يسد فم العماء، ويحمي عالمنا، ويضع حداً بين النظام والفوضى، بين الحياة والموت. وتكريسنا له، كذلك ولعالمنا الذي يمتد من حوله ويلتصق به ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْناً....﴾[1] يساهم في دفع عالم اللاتشكل بعيداً عن عالمنا، كما فعل الخلق البدئي للكون سواء بسواء[2].

٣- المكان – المعبد، كنسخة لخلق أولي سماوي مقدّس «الصورة السماوية للمعابد»:

إذا كان المعبد هو المكان المقدَّس بامتياز، أو الأكثر قداسة بين الأمكنة، فإنه ينطوي إذن على كل الوظائف التي يضطلع بها كل مكان مقدَّس، وتعدد المراكز، والنقاط الثابتة التي يقتضيها تعدد الأمكنة المقدَّسة، والمعابد لا يثير أية إشكالية من منظور التجربة الدينية؛ إذ نحن هنا لا نتحدّث عن أمكنة هندسية، وعن أفضية جغرافية بالمعنى الطبيعي للكلمة، بل عن جغرافية مقدَّسة، وعن أحياز أنطولوجية (وجودية)، وعن وظائف كوزموغونية وكونية[3]، فلا مانع من تعدّد المراكز والأوساط، ونقاط الارتكاز. وعليه فكل مكان عبادة هو نقطة ارتكاز بالنسبة لمحيطه، وهو كذلك الفتحة التي يتصعد منها الكائن، وهو الحيِّز الأبرز لتجلي المتعالي ونزوله إلى الأرض. إنه مكان مقدَّس بامتياز؛ لأنه بيت الإله والذي يشكل مستوى الانقطاع، والذي يجعل الحيِّز واقعياً بامتياز وحقيقياً، ويحميه من التشظي في العماء واللاتشكل.

وإذا كان العالم مقدَّساً باعتباره صنعاً إلهيّاً، فإن المعبد يعيد تقديس العالم باستمرار أي يسبغ عليه على الدوام صفة القداسة ويمنحه واقعيته؛ لأنه يتمثله ويحتويه. فبفضله يتم تأكيد العلاقة مع المقدَّس، ويعاد تقديس العالم في كليته عبره ومن خلاله، ويتم منحه الطهارة على الدوام.

إن المعبد كل ذلك، وهو مضافاً إليها يُحفظ بمنأى عن كل فساد أرضي، لكن ليس السبب في ذلك هو ما مرّ من خصوصيات ووظائف، بل لأن المكان – المعبد يشكل إعادة إنتاج أرضي لنموذج سماوي متصاعد؛ ولأنه نسخة لنمط بدئي أولي.

---

(١) سورة البقرة: الآية: ١٢٥. حول أن كل فعل إنساني خلاف هو تكرار للفعل الإلهي البدئي، أعني لخلق الكون. ينظر: إلياد، ملامح من الأسطورة، تغ: كاسوحة، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٩٥، ص ٤٤، ٤٥.

(٢) إلياد، صور ورموز، ص ٤٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٩.

إن المستوى الهندسي الشكلي للمعابد، وصورها، ومحتوياتها؛ هو في الأصل عمل إلهي. والنماذج المتصاعدة لهذه الأمكنة تتمتع بوجود روحاني سابق غير قابل للفساد، وسماوي. والإله هو الذي يمنح الإنسان القدرة على أن يرى سطوع هذه النماذج ويقترب منها، وبالتالي يجهد نفسه لإعادة إنتاجها أرضياً... فسنحاريب مثلاً بنى نينوى حسب «المشروع المقام منذ أزمنة قديمة جداً في شكل السماء». ونموذج المظلة القديمة بالنسبة للعبرانيين، وكل الأدوات المنزلية المقدّسة والمعبد كانت قد خلقت من قبل يهوه منذ الأزل. ثم كشفها يهوه لنخبته من أجل أن يعاد إنتاجها أرضياً، وتوجّه إلى موسى قائلاً: «فيصنعون لي مقدّساً، فأسكن فيه بينهم، بحسب جميع ما أنا مريك من شكل المسكن وشكل جميع آنيته، كذلك فاصنعوا»[١]. وخاطبه كذلك قائلاً: «فانظر واصنع على المثال الذي أنت تراه في الجبل»[٢].

وعندما أعطى داوود لسليمان مخطط أبنية المعبد والمظلة، وكل المواعين، أكد له: «إن كل هذا... يوجد معروضاً في مخطوط بيد الأزلي الذي أعطاني العقل»[٣]. وبناء على مثل هذا التأكيد خاطب سليمان الإله قائلاً: «وأمرتني أن أبني هيكلاً في جبل قدسك، ومذبحاً في مدينة سكناك على مثال المسكن المقدّس الذي هيأته منذ البدء»[٤].

وأورشليم السماوية كانت كذلك قد خلقت من قبل الإله في ذات الوقت الذي خلقت فيه الجنة فهي إذن أزلية[٥].

أورشليم الأرضية فهي ليست سوى إعادة إنتاج تقريبي للنموذج المتصاعد، وهي يمكن أن تدنّس، لكن نموذجها غير قابل للفساد، وليس داخلاً في الزمن... وهو شيء أكّد عليه الإله نفسه كما في رؤيا باروخ إذ قال: «فالبناء الموجود حالياً بينكم ليس هو البناء الذي كشف بي، ذلك الذي كان جاهزاً منذ الزمن الذي قررت فيه خلق الفردوس، والذي أطلعت عليه آدم قبل خطيئته»[٦].

---

(١) خروج، ٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ٢٥: ٤٠.

(٣) أخبار، ٢٨: ٢٩.

(٤) سفر الحكمة، ٨: ٩.

(٥) ولأجل ذلك أطلق المستعمرون الأوروبيون على الأرض المفتوحة والمستعمرة في أمريكا اسم أورشليم الجديدة، وجنة عدن، والفردوس الأرضي. ينظر: إلياد، صور ورموز، ص ٥٥. وكذلك:
Charles, L. Sanford, The quest for paradise, Urbona, 1961. p. 40.

و:

Georges Williams, the kingdom of god in America, New york,,1937.

(٦) رؤى باروخ، ٢ – ٢٤، ٣ – ٧.

وتعاود المسيحية كما اليهودية استثمار هذه الرموز؛ فتصور الكنيسة أو الكاتدرائية كمثال لأورشليم السماوية، وتبدو البنية الكونية (الكوزمولوجية) للبناء المقدّس في الكنيسة البيزنطية بوضوح كمجموعة رموز وإيحاءات... إن الأقسام الأربعة داخل الكنيسة ترمز للاتجاهات الممتدة من نقطة مركز، وفناؤها هو العالم.

والمذبح هو الفردوس، وهو يوجد في الشرق، والباب الرئيسي للمعبد هو باب الفردوس، وهو يبقى مفتوحاً خلال الأسبوع الفصحي أثناء الخدمة، ليرمز إلى أن المسيح رفع من القبر وفتح لنا أبواب الجنة. والغرب هو منطقة الظلمات والخراب والموت. أما وسط البناء فهو الأرض، والكنيسة بوصفها صورة العالم تجسد في ذاتها قداسته[1].

أما في التقليد الإسلامي فلا يختلف الأمر كثيراً. فلقد روي عن الباقر عليه السلام أنه قال: «إن الله تعالى وضع تحت العرش أربع أساطين وسمّاه الصرح، وهو البيت المعمور، وقال للملائكة: طوفوا به، ثم بعث الملائكة، فقال: ابنوا في الأرض بيتاً بمثاله، وقدّره، وأمر من في الأرض أن يطوفوا به»[2].

وروي عن عبد الله بن عمر أنه قال: «لما أهبط الله آدم من الجنة قال: إني منزل معك أو مهبط معك بيتاً تطوف حوله كما يُطاف حول عرشي، وتصلي عنده كما يصلى عند عرشي، ولما كان زمن الطوفان رفع [بمنأى عن الفساد الأرض]، وكان الأنبياء يحجونه ولا يعلمون مكانه، حتى بوّأه الله لإبراهيم فأعلمه مكانه، فبناه»[3].

والخلاصة أن المعبد الذي هو المكان الأبرز؛ لتجلي المقدّس وظهوره، والذي يشكّل نقطة الارتكاز للعالم المحيط به، ومكان الاتصال بالعالم الأعلى... إنما يصنع – حسب التجربة الدينية – على طبق نموذج بدئي سماوي يكشفه الله للبشر ويعرّفهم إياه، ولأجل ذلك فهو غير قابل للفساد لعدم فساد نموذجه السماوي، وما لا يتطرق إليه الفساد من الأمكنة هو ما كان منها في أعلى مراتب القداسة، وبقداسته يقدّس العالم الذي حوله، ويعيد تقديسه على الدوام. وبذلك يستمر وجوده وانتظامه ويتجدد خلقه.

---

(١) إلياد، المقدس والمدنس، ص ٥٢. ويلاحظ: رمزية الغرب، وإيحاءه بمعنى الفناء والموت والغياب والاحتجاب لا توجد فقط في تجارب دينية بل فلسفية. انظر: السهروردي كنموذج، في قصة الغربة الغربية، مجموع مصنفاته، طهران، ج ٣.

(٢) الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج ١، ص ٤٦٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٦٣.